Georges Florovsky

Sensul ascezei creştine

Patmos

Colecția „Caietele Saint-Serge”

Părintele Georges Florovsky a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai importanți teologi ai secolului trecut. Cartea sa *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937, rămâne până astăzi o lucrare de referință, constituind totodată și dovada unei erudiții savante. Dar părintele Georges Florovsky a fost, înainte de toate, un mare patrolog. Intuiția sa privind urgența întoarcerii la Sfinții Părinți, chemarea pe care a făcut-o în acest sens la Primul Congres al Teologilor Ortodocși de la Atena (în anul 1936), ne îndreptățește să-l socotim părintele renașterii patristice din secolul XX.

Cartea de față ne amintește astăzi, într-o lume stăpânită parcă mai mult ca oricând de patimi și griji de tot felul, adevărul fundamental că singura cale a împlinirii vocației umane rămâne despătimirea, care înseamnă paza minții, dobândirea duhului neagonisirii, renunțarea la viața lumească și la atracțiile ei.

Așadar, cartea părintelui Georges Florovsky se constituie într-un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu, un îndreptar important mai ales prin faptul că precizează limpede sensul nevoințelor ascetice ale creștinului: dobândirea bucuriei celei adevărate.

Lei N 15,00

ISBN 978-973-1799-11-7

Georges Florovsky

Sensul ascezei creştine

- curs de Patrologie -

Patmos
Cluj-Napoca, 2009

Editorul mulţumeşte şi pe această cale părintelui Ioan Bizău pentru ajutorul acordat la pregătirea cărţii pentru tipar.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

FLOROVSKY, GEORGES
Sensul ascezei creştine / Georges Florovsky; trad.: Vasile Manea. - Cluj-Napoca : Patmos, 2009
ISBN 978-973-1799-11-7
I. Manea, Vasile (trad.)
28

ISBN 978-973-1799-11-7

@ Institutul de Teologie Ortodoxă Saint-Serge, Paris. Toate drepturile pentru ediţia în limba română aparţin Editurii Patmos.

Părintele Georges Florovsky (1893-1979)

Cuprins

Cuvânt înainte.....9

INTRODUCERE 15
1. Începuturile monahismului 17
2. Căile monahismului 20
3. Sensul monahismului şi mântuirea 26

SCRIERLE DIN SECOLELE IV-VI 33
I. Sfântul Macarie – *Omiliile duhovniceşti* ...35
1. Viaţa şi opera 35
2. Stilul şi conţinutul 39
3. Omul şi chipul lui Dumnezeu 41
4. Păcatul şi căderea 46
5. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos..55
6. Pocăinţa şi smerenia 58
7. Credinţa, nădejdea, nepătimirea şi dragostea 61
8. Lucrarea Harului 65
9. Plinătatea transfigurării în ziua Învierii..... 70
II. *Istoria Lausiacă* a lui Paladie 75

III. Evagrie Ponticul 79
IV. Sfântul Nil Sinaitul 85
V. Sfântul Marcu Ascetul 95
VI. Sfântul Isidor Pelusiotul 100
VII. Diadoh al Foticeii 102
VIII. Avva Dorotei 114
IX. Avva Isaia 116
X. Sfântul Isihie Sinaitul 117
XI. Ioan Carpatiul 119
XII. Sfântul Ioan Scărarul 121
1. Viaţa Sfântului Ioan Scărarul 121
2. *Scara* Sfântului Ioan 122
3. Nepătimirea, sensul ascezei 130
4. Hotarul ascezei 134
XIII. Sfântul Isaac Sirul 139
1. Viaţa Sfântului Isaac şi opera sa 139
2. Procesul spiritual şi etapele sale 141
3. Rugăciunea ca mişcare a minţii...148
4. Revelaţia la Sfântul Isaac Sirul 155

Cuvânt înainte

Continuăm – în cadrul seriei „Caietele Saint-Serge" – publicarea unor lucrări reprezentative ale profesorilor (foşti sau actuali) de la cunoscutul Institut de Teologie ortodoxă din Paris; reprezentative atât prin modul de înţelegere a învăţăturii creştine, cât şi prin ţinuta lor cu adevărat academică; într-un cuvânt, reprezentative pentru duhul celebrei Şcoli de Teologie ortodoxă din capitala Franţei.

În numărul 2 al colecţiei publicăm un curs de Patrologie al părintelui Georges Florovsky, al cărui titlu original este *Les Pères byzantins du V^e^ au VIII^e^ siècles. Les Pères ascètes.*

Părintele Georges Florovsky a fost, fără îndoială, unul dintre cei mai importanţi teo-

logi ai secolului trecut. Cartea sa *Căile teologiei ruse*, publicată în 1937, rămâne până astăzi o lucrare de referinţă, constituind totodată şi dovada unei erudiţii savante. Dar părintele Georges Florovsky a fost, înainte de toate, un mare patrolog. Intuiţia sa privind urgenţa întoarcerii la Sfinţii Părinţi, chemarea pe care a făcut-o în acest sens la Primul Congres al Teologilor Ortodocşi de la Atena (în anul 1936), ne îndreptăţeşte să-l socotim părintele renaşterii patristice din secolul XX.

Cartea de faţă ne aminteşte astăzi, într-o lume stăpânită parcă mai mult ca oricând de patimi şi griji de tot felul, adevărul fundamental că singura cale a împlinirii vocaţiei umane rămâne despătimirea, care înseamnă paza minţii, dobândirea duhului neagonisirii, renunţarea la viaţa lumescă şi la atracţiile ei. Iar accentele pe care le adaugă părintele Georges Florovsky sunt deosebit de importante. Duhul neagonisirii nu înseamnă pur şi simplu sărăcie, „adică să nu ai nimic, dar de asemenea să nici nu doreşti să ai ceva". „Iar a renunţa la viaţa lumească şi la atracţiile ei, nu înseamnă să-ţi dispreţuieşti trupul", pentru că „păcatul nu se află în trup, ci în acordul voinţei şi în inimă".

Lucrarea de faţă constituie o sinteză a *Filocaliei*, scrisă cu onestitate. Prezentând, de pildă, ca decisivă ascultarea faţă de părintele duhovnicesc, marele patrolog aminteşte că „sfatul duhovnicului trebuie să-l asculţi cu umilinţă, şi fără să te îndoieşti, ca şi când ar fi ieşit din gura lui Dumnezeu, chiar şi când ar fi contrar propriei înţelegeri, iar cel pe care îl întrebi nu este foarte duhovnicesc", însă nu trece sub tăcere nici adevărul, pe cât de important, pe atât de stânjenitor astăzi pentru mulţi, că părintele duhovnicesc, „acest povăţuitor, trebuie ales cu discernământ şi circumspecţie: «să cercetăm pe întâistătător şi să-l judecăm şi, ca să zic aşa, să-l cercăm, ca nu cumva încredinţându-ne corăbierului ca unui cârmaci şi celui pătimaş ca unuia fără patimi şi mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur»".

Vorbind despre patima teribilă a orgoliului, pe care astăzi suntem adesea tentaţi să o minimalizăm, de nu chiar să o acceptăm cu uşurinţă, părintele Georges Florovsky atrage atenţia cât de periculoasă este această ispită a orgoliului, „pentru că cel orgolios este sedus chiar fără a fi ispitit de către demon, devenind pentru sine un demon şi un duşman".

Referitor la starea vieţii monahale, părintele Georges Florovsky nu cade în păcatul idealizării, ci are tăria să pună în dis-

cuţie şi scăderile, neajunsurile, neîmplinirile posibile la un moment dat, ilustrate dealtfel frecvent în *Pateric* şi în textele filocalice. În acest sens, îl citează pe Sfântul Nil Sinaitul, care a trăit în prima parte a secolului V: „Viaţa călugărilor, altădată dorită şi foarte renumită, stârneşte astăzi repulsia. Toate oraşele şi satele sunt locuite astăzi de falşi călugări, rătăcind fără scop sau sens. Nu se va găsi oare astăzi un nou [profet] Ieremia pentru a descrie cuprinzător şi cu vrednicie situaţia noastră?".

Cartea părintelui George Florovsky constituie un ghid practic de viaţă trăită după cuvântul lui Hristos. Calea pe care o propune pentru a ajuge la starea de nepătimire este calea Evangheliei, asumată de către marii trăitori ai monahismului răsăritean. Ea este făgăduită, şi prin urmare deschisă, fiecărui creştin. Însă această cale nu este rezervată doar monahilor, ci este pentru tot omul, pentru că Împărăţia lui Dumnezeu este făgăduită fiecăruia dintre cei botezaţi. Iar „dragostea de desăvârşire nu este doar accesibilă, ci este obligatorie" pentru tot omul care doreşte să ajungă la Hristos.

Însă lupta lăuntrică nu este decât începutul. „Curăţia sufletului nu este decât pregătirea lăcaşului Domnului. Nu este decât par-

tea negativă a luptei ascetice. Întreg sensul şi finalitatea ascezei constau în a-L dobândi pe Duhul Sfânt, în a deveni lăcaş Domnului [...]. Lupta se poartă, înainte de toate, pe tărâmul minţii, pentru că în suflet pătrund tot timpul din exterior gânduri, bune sau rele, venind de la Dumnezeu sau de la demoni".

Aşadar, cartea părintelui Georges Florovsky se constituie într-un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu, un îndreptar important mai ales prin faptul că precizează limpede sensul nevoinţelor ascetice ale creştinului: dobândirea bucuriei celei adevărate: „Nu este de ajuns să renunţe cineva la plăcerile acestei lumi, ci trebuie să dobândească fericirea din lumea cealaltă".

Vasile Manea

INTRODUCERE

1. Începuturile monahismului

Monahismul a început să se dezvolte în prima parte a secolului IV. Dar şi mai înainte, din vremea lui Deciu, existau deja eremiţi care părăseau oraşele, se ascundeau pentru a fugi de persecuţii, transformând fuga lor forţată într-o nevoinţă voluntară. Ei rătăceau prin pustie, se închideau în peşteri şi în crăpăturile munţilor. De asemenea erau mulţi care, în mijlocul oraşelor, duceau o viaţă însingurată, de renunţare. Acesta este idealul din *Gnosticul* lui Clement al Alexandriei. În orice caz, destul de timpuriu[1] s-au dezvoltat şi comunităţi de fecioare, dar acestea sunt cazuri speciale şi izolate. „Călugărul nu cunoştea încă pustia cea mare" – spune Sfântul Atanasie.

Atracţia faţă de pustie aproape că s-a transformat într-o migraţie încă de pe vremea lui Con-

[1] Vezi Metodie din Olimp, *Banchetul.*

stantin. Imperiul devenea creştin. Lumea se eclesializa. Dar tocmai de această lume, de acest Imperiu deja creştin se fugea acum. Nu trebuie să se creadă că retragerea în pustie se datora faptului că în lume începea să fie foarte greu de trăit. E foarte puţin probabil ca viaţa din pustie să fi fost mai uşoară. Cei mai buni părăseau lumea nu atât din cauza greutăţilor vieţii, ci mai degrabă din cauza unei vieţi prea uşoare. Este de ajuns să ne amintim cu câtă forţă vorbeşte Sfântul Ioan Gură de Aur despre pericolul pe care-l reprezintă bogăţia, pericol mai mare decât toate persecuţiile. Dar viaţa monahală nu se limitează numai la nişte voturi foarte drastice. Totuşi, desăvârşirea duhovnicească nu este mai puţin obligatorie în lume pentru fiecare credincios, în virtutea şi potrivit sensului renunţărilor şi făgăduinţelor făcute la Botez.

Monahismul este înainte de toate o mişcare socială şi o încercare de soluţie pentru problema socială. Renunţarea ascetică nu înseamnă doar „abstinenţă" sau refuzul bunurilor acestei lumi şi a exceselor sale, nici vreo nevoinţă extraordinară. Este renunţarea la lumea profană în general şi la tot ceea ce este în lume. Şi mai întîi, la ordinea stabilită, la legăturile sociale, nu atât la nivelul Cosmosului, cât la nivelul Imperiului. De-

ja Origen remarca foarte corect despre creştini că trăiesc „dispreţuind legile oraşului laic", ἀντιπολιτευόμεθα. Acest lucru este adevărat mai ales pentru călugări. Monahismul este „un alt mod de viaţă", „în afara cetăţii existente". Am putea spune că este o cetate (πολιτεία) nouă şi deosebită. Cetatea seculară a devenit creştină, dar antiteza rămâne. Şi chiar într-o lume creştină, monahii sunt „altceva, un fel de anti-cetate", un fel de *anti-polis*. O anti-cetate, fiindcă sunt o *altă* ceteate. Monahismul înseamnă întotdeauna ieşirea din lume, rupere de ordinea socială stabilită, refuzul şi renunţarea la toate legăturile civile, precum şi la familie, la cei apropiaţi, la patrie. Monahul trebuie să fie totdeauna un adevărat „rătăcitor" în lume, (ἀοικος = fără casă, după expresia Sfântului Vasile cel Mare). Totuşi, acest lucru nu vrea să însemne intrarea într-o lume anarhică. Vechii călugări erau sociabili. Chiar şi eremiţii trăiau împreună în colonii speciale sau în aşezăminte monastice. Dar cea care împlinea cel mai bine aspiraţia lor era viaţa *în comunitate*, viaţa *cenobitică*. Cenobitismul este, înainte de toate, un organism social, o frăţie, o colegialitate. Retragerea în pustie avea ca scop construirea unei noi societăţi: la marginile Imperiului se naşte o societate nouă, autonomă. Citind vechile descri-

eri ale vieţii monahale ai impresia că depăşeşti o frontieră, că păşeşti într-un domeniu nou şi extraordinar. Acest tip de viaţă socială radical diferit constituie originalitatea vieţii monahale şi este ceea ce îi dă sensul istoric. Monahismul este Biserica, aşa cum se prezintă *în modul ei de viaţă social „diferit"*, ca o „cetate nouă", care nu este din lumea aceasta. Lumea creştină se polarizează. Istoria creştinătăţii se derulează într-o atmosferă tensionată antinomică, între *Imperiu şi Pustie.*

2. Căile monahismului

Monahismul începe în Egipt şi, încă de la început, drumul monahilor devine unul dublu. Sfântul Antonie a fost cel dintâi care a plecat în Marea Pustie. Vreme de mulţi ani, el a trăit o viaţă ascetică în singurătate şi în izolarea cea mai deplină. A început să fie preţuit şi oamenii veneau la el să-i asculte învăţătura. Într-un final, el cedează insistenţelor: oamenii chiar au dărâmat uşa locuinţei sale[2]. Marele eremit îngăduie acum oamenilor să se aşeze în vecinătatea sa, se con-

[2] Sfântul Atanasie, *Viaţa Cuviosului părintelui nostru Antonie*, XIV; PSB 16, p. 201.

struiesc mănăstiri, adică chilii separate „asemenea corturilor nomazilor". Astfel ia naştere prima colonie de eremiţi. Ei trăiesc separat, nu comunică între ei decât în caz de nevoie, pentru a nu slăbi în mod inutil singurătatea şi recluziunea. Şi totuşi ei formează un fel de „frăţie", unită sub îndrumarea duhovnicească a unui singur învăţător şi părinte. Colonii asemănătoare apar şi în alte locuri: pe muntele Nitriei (lângă Avva Ammon), nu departe de ceea ce numim Kellia şi încă şi mai departe în pustia Sketis (din limba coptă „shiït", marea câmpie). Aici organizarea vieţii comunitare ia forme mai concrete. Însă demersul ascetic rămâne individual. Chiliotul este acelaşi eremit. Trăieşte singur, închis, evită oamenii, rămâne în chilia sa, unde-şi plânge păcatele. „Omul care ştie dulceaţa chiliei, fuge de lume" (Avva Theodor al Fermei)[3]. „De nu va zice omul în inima sa că eu singur şi Dumnezeu suntem în lume, nu va avea odihnă" (apoftegmă de la Avva Alonie)[4]. Această cale de viaţă ascetică solitară era anevoioasă şi se dovedea primejdioasă pentru mulţi. Astfel, foarte devreme apare un alt tip de aşezământ monastic, locuinţe comunitare. Nu e doar o viaţă laolaltă, ci

[3] *Pateric*, Alba Iulia, 1990, p. 89.
[4] *Ibidem*, p. 36.

cu adevărat o viaţă în comun, o viaţă de deschidere şi de reciprocitate totală.

Primul *cenobium* a fost întemeiat de către Sfântul Pahomie, care şi-a început viaţa de ascet ca eremit. El şi-a dat seama că pentru începători modul de viaţă izolată era mai presus de puterile lor şi nu le era benefic. Numai în mod pregresiv poate fi omul educat pentru a dobândi libertatea creativă a eremitului. Treptat, în jurul Sfântului Pahomie la Tabenisia, se adună ucenici. La baza organizării se afla ascultarea cea mai desăvârşită. Legea fundamentală a comunităţii era o supunere necondiţionată la regulile stabilite, chiar şi în cele mai mici detalii ale vieţii cotidiene. Altfel spus, prin renunţarea totală la voia proprie, la orice veleitate de neascultare, în locul improvizării stării eremitice, se realizează aici idealul unei vieţuiri echilibrate, ocrotite printr-o disciplină riguroasă de supraveghere şi de sancţiune. Eremiţii dădeau dovadă de mai multă bunătate şi indulgenţă faţă de cei slabi şi păcătoşi. Mănăstirea Sfântului Pahomie era un fel de casă de instruire, unde erau acceptaţi chiar şi catehumeni. Erau primiţi cei neştiutori, cei care ezitau încă în credinţă şi care nu cunoşteau nici măcar *Rugăciunea domnească*. Erau primiţi după o aspră încercare, prin care le era verificată curăţia şi fer-

mitatea hotărârii. Şi fiecare nou venit era dat în ascultarea unui frate cu oarecare experienţă.

Monahii locuiau în chilii separate, către patruzeci într-un aşezământ, având în fruntea lor un responsabil. Cu toţii se adunau pentru rugăciune. Muncile manuale se făceau în comun, dar sarcinile erau împărţite cu grijă şi nu se putea face nici o schimbare din proprie voinţă, nici măcar creşterea volumului de muncă. Într-adevăr, era o viaţă şi o muncă împreună, o viaţă comunitară strictă, unde grijile şi preocupările erau împărţite şi unde nimic nu trebuia să rămână ascuns. Potrivit tradiţiei, chiar Îngerul Domnului îi dăduse regula de vieţuire Sfântului Pahomie, spunându-i: „Dau această regulă pentru cei a căror minte nu este coaptă încă, pentru ca, urmând regulilor generale ale vieţii în frica Domnului, chiar dacă sunt asemenea unor robi recalcitranţi, să poată ajunge la libertatea duhului". Idealul rămâne acelaşi cu al eremiţilor: libertatea duhului. Dar calea se schimbă şi, cu timpul, experienţa permite descoperirea părţii pozitive, marea valoare a comuniunii de viaţă şi a ascezei.

Pahomie a întemeiat doar nouă cenobii, toate depinzând de un singur părinte duhovnicesc, care a trăit mai întîi la Tabenisia, apoi la Pebou. Încă din timpul vieţii lui Pahomie încep să se for-

meze comunităţi în tot Egiptul. Sora lui Pahomie a întemeiat cenobii pentru femei. Neapărat trebuie să amintim aici „Mănăstirea Albă", întemeiată de către eremitul Pcol în apropiere de Atripe, unde vreme de mulţi ani a fost părinte duhovnicesc teribilul şi austerul Avva Senute.

Disciplina era foarte severă, recurgându-se chiar şi la pedepse corporale. Caracteristic era aici faptul că monahii sporiţi aveau dreptul să plece şi să trăiască în singurătate: cu toţii erau datori să se reunească la mănăstire de patru ori pe an. Spre sfârşitul secolului IV, întreg Egiptul era împânzit de mănăstiri. Numărul monahilor era de ordinul miilor. Aici era locul spre care se îndreptau pelerinii şi zeloţii din diverse ţări ale Asiei şi din Apus.

De la începutul secolului IV, mişcarea monastică s-a deplasat înspre Palestina. Prima mănăstire eremitică a fost întemeiată aproximativ în 320 în împrejurimile Gazei, în apropierea chiliei Sfântului Ilarion, ucenic al Sfântului Antonie. Nu departe de acest loc se afla mănăstirea vestitului Epifanie care a devenit mai apoi episcop al Ciprului. Mai târziu au apărut şi aşa numitele „lavra" (la origine cuvântul însemna probabil „trecere strâmtă" sau „stradă"). Mai întîi Lavra din Faran, întemeiată de către Sfântul Hariton,

aproape de Ierusalim. Apoi, o serie de alte „lavra", pe drumul de la Ierusalim spre Ierihon şi în împrejurimile Betleemului. Sfântul Eutimie şi-a întemeiat mănăstirea în secolul V, iar Sfântul Sava cel Sfinţit şi Sântul Teodosie în secolul VI. Aici regula de viaţă comunitară nu era severă. Cenobia era considerată prima etapă, premergătoare trecerii la viaţa singuratică în chilie. Principiile fundamentale ale idealului de obşte au fost deja stabilite în secolul IV de către Sfântul Vasile cel Mare, care considera cenobia o mică Biserică, un organism social, un fel de *politeia* originară. Regula Sfântului Vasile a exercitat o influenţă determinantă asupra istoriei ulterioare a monahismului în Bizanţ şi în Apus. Vasile însuşi a întemeiat mănăstiri în Pontul Euxin. El a continuat lucrarea începută de către Eustaţiu al Sevastiei. În Siria, monahismul s-a dezvoltat independent de modelul egiptean[5]. Existau numeroase mănăstiri în jurul marilor oraşe. Dar trăsătura distinctivă a călugărilor din Siria era viaţa de eremit, asociată metodelor excepţionale de mortificare ascetică (încă din secolul IV, existau sfinţi „boscoi"[6]; mai târziu „stâlpnicii"). La sfâr-

[5] Vezi Afraat Persul, *Fiii Noului Legământ.*

[6] „Care păşteau", adică vegetarieni în sensul cel mai propriu al termenului.

şitul secolului IV, vedem apărând mănăstiri în mijlocul oraşelor (spre exemplu mănăstirea achimiţilor din Constantinopol, a monahilor „neadormiţi"). Este pustia care înaintează spre lume.

Împăratul Iustinian încearcă să integreze mănăstirile în sistemul general de relaţii politico-religioase. El legiferează insistent în domeniul vieţii monastice. Însă în interiorul mănăstirilor, independenţa şi modul de viaţă originar se menţin. Mănăstirile rămân un element străin inserat în ţesătura socială.

Criza iconoclastă a afectat mai ales viaţa monastică. A fost o ruptură în istoria monahismului bizantin. Şi, într-un anumit sens, această revoltă a constituit un conflict violent între Imperiu şi Pustie.

3. Sensul monahismului şi mântuirea

Idealul ascetic se modelează şi ia formă doar în încercări şi în experienţa unei vieţi detaşate de lume. Mai întâi de toate, este idealul devenirii spirituale, al desăvârşirii, idealul vieţii duhovniceşti, al vieţii în Duhul Sfânt. Şi nu este vorba atât de idealul moral cât despre cel religios. Ascetismul răsăritean conţine mai multă mistică şi

metafizică decât morală. Idealul mântuirii, este idealul îndumnezeirii (*theosis*), iar calea care duce la aceasta este dobândirea Duhului Sfânt, calea nevoinţei duhovniceşti şi a darurilor, a harismelor Duhului, calea harismatică.

Monahismul nu a luat naştere într-un mediu grecesc. În Egipt, primii asceţi au fost copţii, pe care cultura elenă nu a reuşit practic să-i atingă. Este puţin probabil ca Sfântul Antonie să fi cunoscut limba greacă. Printre anahoreţi şi în aşezămintele cenobitice, grecii au apărut mai târziu. În plus, chiar şi acolo, grecii şi copţii trăiau fiecare separat (la fel şi în Siria mai târziu). Totuşi, primii care fac sinteza experienţei ascetice şi care formulează idealul ascetic au fost tocmai grecii. Ei îl formulează conform canoanelor obişnuite ale psihologiei şi ale misticii greceşti. Concepţia ascetică asupra lumii este organic legată de tradiţiile teologiei din Alexandria, de învăţătura lui Clement şi a lui Origen. Nu întâmplător în mănăstirile egiptene se citea mult din Origen, mai ales chilioţii din Nitria şi din Sketis. Avva Ammona îi studia pe Origen, Pierius, Didim, şi pe un oarecare Ştefan[7]. Figura lui Evagrie Ponticul este şi mai tipică. Trebuie să amin-

[7] Vezi Paladie, *Istoria Lausiacă*, cap. 11.

tim faptul că monahii din Capadocia, izolaţi în Pontul lor Euxin, îl studiau în special pe Origen. Mai târziu, în mănăstirile din Palestina, origenismul devine o adevărată mişcare. Prin urmare, nu este deloc de mirare că primele dezbateri referitoare la Origen au avut loc în mediul monastic. Potrivit unei tradiţii, Sfântul Pahomie îi îndemna pe cei care veneau la el, să nu-l citească pe Origen (fapt care arată că problema fusese ridicată); cât despre fraţii din mănăstirea sa, lor le interzicea pur şi simplu această lectură. La sfârşitul secolului patru, se încinge în pustia Sketis o dezbatere aprinsă între „antropomorfiţi" şi „origenişti", dezbatere în care intervine într-un mod nefericit şi foarte brutal Teofil al Alexandriei. Era confruntarea între două tipuri de monahi sau de mistici.

Putem presupune că antropomorfiţii erau vizionari, – experienţa lor religioasă se bazează pe viziuni concrete şi sensibile – la polul opus, „origeniştii" se străduiesc să depăşească această contemplare sensibilă, aspirând la o viziune noetică şi fără imagini. Tratatul Sfântului Ioan Casian[8]

[8] A se vedea Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese, A doua convorbire cu părintele Isaac, Despre rugăciune*, trad. rom. V. Cojocaru şi D. Popescu, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1990, p. 475-478.

este foarte caracteristic în această privinţă. Mulţi considerau negarea antropomorfismului şi negarea omului creat „după chipul lui Dumnezeu" ca fiind cea mai mare erezie. Explicaţia conform căreia acest lucru nu trebuia să fie înţeles *ad literam*, ci spiritual, nu putea să-i liniştească, ci îi întrista pe „antropomorfiţi". Ei nu se mai puteau ruga „dacă imaginea lui Dumnezeu care s-a făcut om era alungată din inima lor". „Mi L-au luat pe Dumnezeul meu şi nu mai am în cine nădăjdui, se lamenta unul dintre ei, şi nu mai ştiu cui să adresez rugăciunile mele, nici pe cine să chem în ajutor".

Mai târziu, vedem adesea în textele din literatura monastică o polemică îndreptată împotriva viziunilor. „Dacă într-adevăr îţi apare înainte un înger, nu-l accepta, ci dă dovadă de smerenie şi spune: „Nu sunt vrednic să văd îngeri, eu, care trăiesc în păcat". Vederea propriilor păcate este cea mai bună dintre viziuni, dar cu mult mai bine este să vedem virtuţile celorlalţi. Diavolul apare înaintea unui stareţ având chipul lui Hristos. Iar stareţul îi răspunde: „Vreau să-L văd pe Hristos nu aici pe pământ, ci în cealaltă viaţă".

Origen nu impresiona doar ca mistic şi teolog, ci şi ca exeget biblic. În mănăstiri, Scriptura era citită continuu, zi de zi, la chilie şi în timpul

slujbelor religioase, se învăţau pe de rost chiar cărţi biblice în întregime. Rânduiala mănăstirilor acorda studiului Sfintei Scripturi o atât de mare importanţă încât, în cenobiile Sfântului Pahomie era obligatoriu să ştii să citeşti şi să scrii.

La primirea lor în comunitate, novicii analfabeţi învăţau să citească şi între timp trebuiau să memoreze *Psalmii* şi *Evanghelia* care li se citea. În adunările generale şi în timpul întâlnirilor particulare se discuta despre ceea ce s-a citit. De aici interesul special pentru o literatură explicativă. În interpretarea şi aplicarea textelor biblice de către asceţii egipteni, tendinţa alegorică se profilează foarte clar, la fel şi stilul „alexandrin" de interpretare. Putem vedea aici influenţa directă a lui Origen, sau indirectă, prin intermediul lui Didim, care era apropiat de mediul monastic. Influenţa lui Clement se manifestă deja prin faptul că idealul nevoinţei ascetice este deseori prezentat ca fiind absenţa patimilor (ἀπαθεία), în omiliile spirituale ale lui Evagrie sau în prefaţa *Istoriei lausiace* a lui Paladie.

La capadocieni şi, mai târziu, în *Corpus Areopagiticum*, putem observa întrebuinţarea voită a terminologiei platoniciene şi mistagogice. Toate acestea se aflau în mintea lui Clement.

Influenţa teologiei din Alexandria se face puternic simţită în primul eseu de sinteză ascetică, celebra *Viaţă a Sfântului Antonie*, scrisă de către Atanasie cel Mare. Aceasta nu este atât evocarea unei vieţi, cât o caracteristică religioasă, un portret ideal, o imagine sfântă, o icoană spirituală a marelui eremit şi pnevmatofor. Elaborarea concepţiei ascetice despre lume nu s-a făcut fără luptă. Şi n-ar trebui prezentată sub forma unei sinteze stilizate. În textele ascetice întâlnim nu numai diversele aspecte şi nuanţe ale unei gândiri unice, ci şi divergenţe foarte profunde şi chiar contradicţii. Acestea nu privesc doar problemele practice. Tensiunea dintre idealul singurătăţii absolute („Nu pot fi în acelaşti timp şi cu Dumnezeu şi cu oamenii", spunea Avva Arsenie) şi idealul compasiunii active a rămas nesoluţionată. Acest dezacord revelează o antinomie religioasă extremă şi nu doar o antiteză. În mai multe rânduri au fost ridicate cu acuitate probleme teologice şi dogmatice. Şi nu ar trebui uitate dificultăţile imanente şi tentaţiile experienţei şi gândirii ascetice.

În primul rând se punea problema libertăţii şi a păcatului. La această problemă se adăuga o alta: Sfintele Tainele şi rugăciunea. Cu alte cuvinte, este aceeaşi problemă a Harului şi a libertăţii

(sau a nevoinţei ascetice, adică devenirea creatoare a omului). Nu trebuie să ne mire faptul că pelagianisimul şi origenismul, ca şi erezia euchiţilor[9] („cei care se roagă", de la εύχή = rugăciune) au îngrijorat destul de serios mediul monastic. Or, toate aceste probleme puteau fi rezumate într-una singură: destinul şi calea omului.

În textele ascetice, găsim nu numai reflecţii psihologice şi etice, ci şi metafizice despre viaţa omului. Problema ascetismului nu putea fi rezolvată decât în cadrul unei sinteze dogmatice precise. Acest fapt este deja evident la Atanasie şi la Părinţii Capadocieni. Disputele hristologice îşi găsesc rezolvarea nu doar prin sinteza dogmatică ci şi prin sinteza ascetică. Observăm aceasta la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În sistemul său, dogma şi ascetismul se contopesc într-o manieră organică şi indisolubilă.

[9] Sau mesalienilor.

SCRIERILE DIN SECOLELE IV-VI

I. Sfântul Macarie – *Omiliile duhovniceşti*

1. Viaţa şi opera

Culegerea *Omiliilor duhovniceşti* (în număr de 50) este cunoscută drept culegerea lui Macarie. De la prima ediţie, ea a fost atribuită Sfântului Macarie Egipteanul, faimosul ascet care a trăit în secolul IV în Sketis, ucenic al Sfântului Antonie. Paladie vorbeşte despre el dând mai multe detalii[1]; Rufin, Socrate şi Sozomen vorbesc şi ei despre Macarie Egipteanul. Povestea vieţii sale se cunoaşte din redactări copte şi siriace, însă, niciunul dintre aceste texte vechi nu menţionează operele Sfântului.

[1] În *Istoria Lausiacă*, XVII.

Marele stareţ trăia retras, împreună cu doi ucenici, care îi primeau pe vizitatori. După cuvântul lui Paladie, el trăia pe acest pământ ca un pelerin, mort faţă de lume şi faţă de grijile acesteia, petrecând numai în contemplaţie şi în dialog cu Dumnezeu. Numai Ghenadie din Marsilia vorbeşte despre scrierile sale, dar nu numeşte decât una dintre epistole: *unam tantum ad juniores professionis suæ scripsit epistolam*. Este probabil *Mesajul duhovnicesc către fiii mei* (*Ad filios*) care a fost păstrat în traducere sa latină. Această absenţă a oricărei aluzii la culegerea de *Omilii* ne uimeşte. Tăcerea lui Paladie referitoare la acest subiect este cea mai stranie. El era apropiat de Evagrie, ucenic al Sfântului Macarie, şi nu putea ignora scrierile Sfântului. Involuntar, îndoiala se strecoară: aceste *Omilii* sunt oare ele chiar ale marelui Macarie? Cu greu ne putem încrede în manuscrise. Între altele, anumite *Omilii* se întâlnesc şi sub alte nume: acela al Sfântului Efrem Sirul, sau mai des al Sfântul Marcu Eremitul. În traducere arabă[2], întreaga culegere este menţionată ca fiind a Sfântului Simeon Stâlpnicul. În orice caz, este puţin probabil ca textul *Omiliilor*, aşa cum a fost editat, să fie original. Se

[2] Douăzeci şi una de omilii.

simte că a fost refăcut. Chiar împărţirea în omilii este probabil rezultatul unei revizuiri făcute mai târziu; nu de mult (1918) au fost editate alte şapte omilii (care completează culegerea).

Omiliile izolate se deosebesc mult prin întinderea lor, altele se prezintă mai degrabă sub formă de epistole, repetările cuvânt cu cuvânt nefiind rare în text. Trebuie adăugat că munca de redactare a *Omiliilor* s-a întins pe o perioadă foarte îndelungată. În manuscrise se cunosc sub nume diferite şapte *logoi* de Macarie („despre paza inimii" etc.), în transcrierea lui Simeon Metafrastul. Se poate spune că textul pe care îl cunoaştem sub numele de *Omilii* este rezultatul unei munci de remaniere.

Studiul conţinutului *Omiliilor* este însă mult mai important. În numeroase pasaje opiniile autorului te duc cu gândul la rătăcirile mesalienilor sau euchiţilor, pe care fericitul Diadoh le-a respins deja în *Capitolele despre desăvârşirea duhovnicească.* Presbiterul Timotei din Constantinopol, în faimosul său tratat *Despre primirea ereticilor* (începutul secolului VII), şi Sfântul Ioan Damaschin în al său *Scurt tratat asupra ereziilor,* citează pasaje caracteristice cărţilor mesaliene – care sunt foarte apropiate de anumite consideraţii ale autorului *Omiliilor duhovniceşti.* Ar

fi prematur să identificăm culegerea *Omiliilor* cu *Cartea ascetică* a mesalienilor, care nu a ajuns până la noi, dar care a fost prezentată şi condamnată la Sinodul de la Efes. Nu găsim decât anumite teme mesaliene în *Omilii*. Numeroase puncte de vedere mesaliene nu numai că nu sunt împărtăşite, dar sunt chiar combătute ferm de către autor. În schimb, le putem vedea pe bună dreptate în ediţia siriacă foarte interesantă, recent apărută a *Cărţii treptelor Asceticonului*, a euchiţilor (mesalieinilor). De fapt, ea prezintă un sistem ascetic complet, întemeiat pe principii foarte apropiate de cele ale mesalienilor. Este un text foarte vechi, poate de la începutul secolului IV sau chiar de la sfârşitul secolului III. La urma urmelor, nici aici nu ar trebui să luăm arhaismele drept erezii.

În *Omilii* apar doar câteva opinii asemănătoare punctelor de vedere ale mesalienilor. Iar în acestea nu trebuie văzute adăugiri ulterioare.

Chiar un autor ortodox poate avea o afinitate cu euchiţii. Istoria ereziei mesaliene este încă puţin cunoscută. Totuşi, punctele de vedere ascetice ale mesalienilor nu erau probabil decât elemente izolate, dar împinse la extrem, ale ascezei ortodoxe (cf. Epifanie al Ciprului). Inexactităţile autorului *Omiliilor* pot fi explicate adesea ca ar-

haisme. Oricum ar fi, este mai prudent să lăsăm deschisă problema provenienţei *Omiliilor duhovniceşti.*

2. Stilul şi conţinutul

Omiliile duhovniceşti nu sunt reflecţii teologice. Sunt mai degrabă mărturia unui contemplativ care învaţă şi edifică pe alţii, bazându-se pe propria experienţă. El descrie această experienţă într-un limbaj filosofic concret, în care influenţa stoicismului este dominantă. Totuşi autorul nu pomeneşte filosofi străini decât pentru a opune înţelepciunii elene adevărata înţelepciune a Harului. „Filosofii păgâni predau retorica, însă alţii, care sunt mai puţin meşteri în cuvânt, bărbaţi cucernici, se bucură şi tresaltă de bucurie prin harul lui Dumnezeu"[3]. Adevărata filosofie este lucrarea ascetică, dobândirea Duhului Sfânt, Duhul Înţelepciunii şi al Dreptăţii. Contemplativul pnevmatofor sau cel care vede tainele este un adevărat înţelept sau un filosof (aceasta este o gândire atât de obişnuită în literatura ascetică). Stilul *Omiliilor* este viu şi expresiv. Simţi o cu-

[3] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, trad. rom. C. Cornițescu, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1992, p. 181.

noaştere aprofundată a Bibliei, înţeleasă în sens „spiritual", ca un fel de mesaj al Domnului către oameni, adresat în mod special lor pentru a-i îndemna la înălţare duhovnicească. „Dar dacă omul nu se apropie, nu cere şi nu primeşte, nu-i serveşte la nimic citirea Scripturilor"[4]. Şi mai ales Vechiul Testament este un text simbolic sau tainic despre suflet. Două omilii sunt consacrate în întregime alegoriilor: a 47-a explică cele întâmplate în vremea Legii (vechi), iar prima descrie vedenia tainică a profetului Iezechiel aproape de râul Kebar: „profetul a contemplat taina sufletului care, primind pe Domnul, se va face tron al slavei Lui"[5]. Tema sufletului este de asemenea tema principală a tuturor omiliilor.

[4] *Ibidem*, p. 252
[5] *Ibidem*, p. 87.

3. Omul şi chipul lui Dumnezeu

Omul este „cea mai înaltă dintre creaturi". El se află nu doar la un nivel mai înalt decât creaturile văzute, dar este şi deasupra puterilor îngereşti, deasupra duhurilor. Dumnezeu Însuşi a mărturisit despre aceasta, „căci El a coborât pe pământ din iubire pentru om şi a acceptat să fie răstignit pentru mântuirea lui. Pătrunde, iubitul meu, în partea cea raţională a sufletului, şi fă aceasta într-un mod profund. Sufletul nemuritor este un vas preţios. Contemplă imensitatea cerului şi a pământului. Nu de ele se îngrijeşte Domnul, ci de tine, numai de tine. Pentru că doar omul este creat după chipul lui Dumnezeu. [...] nu despre arhanghelii Mihail şi Gavriil a zis [Dumnezeu]: «Să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră» (*Facerea* 1, 26), ci despre partea cea raţională a omului, adică despre sufletul cel nemuritor"[6]. Chipul lui Dumnezeu în om înseamnă mai întâi că el este aproape de Dumnezeu şi că există chiar un fel de înrudire cu Dumnezeu, o „reciprocitate" cu Dumnezeu. Pentru că „acela care poate să cunoască demnitatea sufle-

[6] *Ibidem,* p. 160.

tului său, poate să cunoască şi puterea şi tainele dumnezeirii"[7]. Domnul a creat lumea întreagă, însă „Dumnezeu nu-Şi află odihna în nici una din aceste creaturi. Creaţia întreagă este în stăpânirea Lui, însă în nici una din aceste [creaturi] nu şi-a aşezat tronul Său şi pe nici una n-a învrednicit-o de comuniunea cu El, ci numai în om a binevoit, cu acesta a intrat în comuniune şi S-a odihnit întru el. Vezi, acum, [în ce constă şi unde duce] înrudirea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu?"[8]. De aceea nu poate găsi sufletul odihnă decât în Domnul. În primul om creat, Adam, chipul lui Dumnezeu se manifesta printr-o anumită înălţare a duhului, cu ajutorul aripilor Duhului Sfânt, care puteau să-l ridice pe om până la Dumnezeu. Dumnezeu a creat sufletul după chipul virtuţilor Duhului şi a aşezat în el legile care guvernează virtuţile. Autorul deosebeşte două chipuri ale lui Dumnezeu în om: un chip natural, dacă putem spune astfel, care se exprimă prin puterile şi aptitudinile sufletului, şi „chipul ceresc". Cea dintâi caracteristică a chipului natural este libertatea omului. Această libertate formală de alegere şi de voinţă, această „autarhie" (αὐτεξουσία) este o caracteristică imua-

[7] *Ibidem*, p. 214.
[8] *Ibidem*, p. 266.

bilă a naturii omeneşti: Harul nu face decât să trezească voinţa, fără a o constrânge, la fel cum păcatul nu ucide libertatea şi liberul arbitru. Chiar şi omul căzut are puterea să lupte şi să se opună păcatului, deşi el nu poate birui fără ajutorul lui Dumnezeu. Păcatul nu este niciodată mai puternic decât omul, altfel omul nu ar avea nici o vină. Dimpotrivă, mintea este un luptător care are putere de a se lupta cu păcatul şi de a se apăra contra ispitelor. Şi invers, harul şi progresul nu-l protejează complet pe om împotriva seducţiilor şi a ispitelor. „Nici cel desăvârşit [nu este împins de vreo putere] la săvârşirea binelui, după cum nici cel ce s-a afundat în păcat şi s-a făcut vas al diavolului prin care toată lumea a fost condamnată, nu este legat de vreo necesitate pentru a săvârşi răul; chiar şi acesta are libertatea de a deveni vas al alegerii şi vieţii"[9]. Harul nu îl leagă pe om, el rămâne liber, el poate din nou să cadă dacă voieşte, şi să facă din nou pace şi înţelegere cu Satan şi să se lege cu el. Se cunosc cazuri în care oameni „instruiţi şi experimentaţi", chiar întăriţi în bine, au căzut: un om îşi împarte averea şi îi eliberează pe sclavii săi, dar devine înfumurat şi arogant; un mărturisitor care

[9] *Ibidem*, p. 166.

a îndurat tortura, a păcătuit în chilia sa cu călugărița care îl slujea; un ascet care a ajuns să se învrednicească de darul vindecării, a devenit orgolios: căci natura este ușor schimbătoare și omul, datorită acestei libertăți de care dispune, poate fi, dacă dorește, „fiul al lui Dumnezeu" sau „fiu al pierzării".

Libertatea este o caracteristică ce ne face să ne asemănăm cu Dumnezeu, dar nu este decât o condiție prealabilă și formală pentru a ne asemăna lui Dumnezeu, și care determină această posibiltate. Fără libertate nu poate exista asemănare cu Dumnezeu, dar pentru a ajunge la această asemănare, pentru a dobândi acel „chip ceresc" ce a fost dat primului om și pe care l-a pierdut prin cădere, este nevoie de o întâlnire reală cu Dumnezeu.

De la început, omul a fost creat așa încât el trebuie, pentru a trăi, să-și primească puterea din afara lui: trupul are nevoie de hrană, la fel cum sufletul are nevoie de hrană duhovnicească; dacă se limitează la conținutul ființei sale, neluând nimic din exterior, se distruge și piere. Vai de sufletul care rămâne la (cele oferite) de propria-i fire, care se încrede doar în faptele sale și nu se

împărtăşeşte de Duhul cel dumnezeiesc"[10]. Sufletul creat după chipul lui Dumnezeu îşi primeşte puterea şi hrana, nu de la sine, ci de la Dumnezeu, de la Duhul Său. Şi primul om a fost îmbrăcat în veşmântul Cuvântului şi al Duhului: aceasta constituia „chipul său ceresc", „sufletul său ceresc". Şi mesalienii vorbeau despre al doilea suflet, despre „sufletul ceresc" al omului. Totuşi, la ei asemănarea este iluzorie. Prin sintagma „suflet ceresc", autorul *Omiliilor* înţelege darurile Duhului şi ale Cuvântului. În primul om sălăşluia Cuvântul şi Cuvântul era moştenirea lui, veşmântul său, slava sa. Cu adevărat, aceasta, vrea să spună „La început era Cuvântul" (*Ioan* 1, 1). Şi în Adam sălăşluia Duhul, El îl călăuzea şi îl inspira, căci Cuvântul era totul pentru el şi Adam era prietenul lui Dumnezeu. El era stăpânul a toate, începând cu cerul şi până în adâncuri, el ştia recunoaşte patimile, îi erau străini demonii, la fel ca şi păcatele şi viciile, era după chipul lui Dumnezeu. Această învăţătură despre două chipuri şi despre „ungerea" primului om aminteşte într-un fel de diferenţa între creaţia şi „naşterea" omului, din scrierile Sfântului Atanasie.

[10] *Ibidem*, p. 94.

4. Păcatul şi căderea

Adam pierde aceste prime daruri, acest „chip ceresc" în momentul căderii când, împins de dorinţa sa rea, încalcă porunca şi ascultă de cel rău, „este rănit, este mort". Omul este sedus de rău prin propria sa greşeală, prin „propria sa voinţă". Răul pune stăpânire pe om, îl pătrunde, însă omul însuşi nu se transformă în ceva rău. Răul rămâne ceva exterior, un element străin de natura sa. Omul este stăpânit de rău. În momentul căderii, omul pierde chipul său natural şi de asemenea chipul său ceresc. „Călcând porunca, Adam a pierdut în două privinţe: în primul rând a pierdut bunul cel curat şi frumos (bunul cel mai de preţ) al firii sale, anume faptul (de a fi fost creat) după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; în al doilea rând, pierzând chipul, (a pierdut puterea) în virtutea căruia, potrivit făgăduinţei, îi era asigurată toată moştenirea cerească"[11]. Aceasta era moartea. Iar învierea înseamnă refacerea chipului ceresc, adică întoarcerea către Dumnezeu, la plinătatea Duhului pe care a pierdut-o

[11] *Ibidem*, p. 142.

Adam, înseamnă a dobândi, a primi din nou Duhul. Dacă legătura cu Dumnezeu este un fel de însoţire cu Mirele ceresc, atunci separarea de Dumnezeu ca urmare a păcatului este un soi de văduvie a sufletului ca urmare a încălcării poruncilor lăsate de Mirele ceresc. Iar de când a căzut, omul nu l-a mai văzut pe Tatăl ceresc, nu a mai văzut-o pe milostiva şi buna sa Mamă, nici harul Duhului Sfânt, nici pe Domnul, cel mai blând şi mai dorit dintre fraţi[12]. Chipul lui Dumnezeu nu s-a mai reflectat în suflet, cu toate că Dumnezeu nu a încetat să-l privească, şi lipsit de efigia împărătească, el şi-a pierdut onoarea şi valoarea, după cum o monedă fără efigia împărătească nu are valoare legală, fie ea chiar şi din metal preţios. Sufletul este readus la viaţă, înviat atunci când acest chip şi această pecete îi sunt redate. Chipul nu face parte din natura sa, el este, ca să spunem aşa, adăugat din exterior. Şi mulţumită acestuia, omul se ridică deasupra lui însuşi, deasupra naturii sale limitate. Totuşi, aceasta nu se poate împlini decât în libertate: „Dumnezeu Însuşi nu face nimic fără voinţa (omului), deşi poate"[13].

Căderea este o catastrofă înspăimântătoare. Totul este dereglat. Închis în natura sa, omul este

[12] A se vedea la Afraat.

[13] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, p. 248.

slab şi fără putere. Omul nu poate trăi o viaţă autentică decât în Dumnezeu, de aceea, abandonându-L, el trăieşte în imaginar, „o viaţă a morţii". Prin neascultarea sa, „omul a murit de o moarte cumplită"[14], o moarte a sufletului. Mintea sa a coborât din înălţimi, spre ceea ce e mai abject, iar ochii săi, cărora frumuseţile cereşti le erau de acum inaccesibile, s-au deschis viciilor şi patimilor. Sunt din nou, aceleaşi teme dragi Sfântului Atanasie. Natura s-a întunecat printr-un amestec de necaz şi răutate: sufletul care a păcătuit este impregnat de forţele răului. Păcatul se amestecă cu sufletul ca un ferment. Şarpele devine pentru suflet un fel de „al doilea suflet". Prinţul întunericului învăluie sufletul de ură şi de păcat, ca într-un „veşmânt de întuneric", îl întinează în întregime, îl stăpâneşte, nelăsând libertate nici cugetului, nici minţii, nici trupului. Şi din cauza sufletului păcătos, trupul devine şi el suferind şi stricăcios. Cuvântul viclean pătrunde prin inimă în toată fiinţa omului, iar păcatul curge prin inimă ca apa într-o conductă. Este ceea ce i s-a întâmplat lui Adam. Şi „noi toţi suntem fii ai acelui (om şi) neam întunecat"[15]. Tot neamul lui Adam este contaminat de acest fer-

[14] *Ibidem*, p. 271.
[15] *Ibidem*, p. 232.

ment de patimi funeste pe care Adam le-a dobândit încălcând porunca. Un examen de conştiinţă relevă faptul că sufletul este posedat şi profund rănit. Această condiţie de făptură căzută devine punctul de plecare al luptei ascetice prin care sufletul trebuie să se curăţească, să se elibereze şi să moară vieţii desfrânate, respingând acest „al doilea suflet", acest cuvânt viclean care se lipeşte de el. Inima are o anumită profunzime, iar în adâncul ei se depozitează mocirla. Aici este viaţa, aici este şi moartea. Păcatul s-a înrădăcinat în suflet. Satan picură tulburare şi îndoială în suflet, el face să domnească aici confuzia şi îngrijorarea, şi „după cum grâul este neîncetat agitat în ciur, tot aşa sunt agitate şi cugetele oamenilor"[16]. Tot neamul lui Adam a luat în taină un anumit chip al lui Cain, „chipul răutăţii lui Cain"[17]. Întreaga lume văzută se află într-o stare de confuzie, de haos, de luptă. Dar puţini sunt cei care ştiu că este lucrarea celui rău. „Lumea suferă de patima vicleşugului şi nu ştie"[18].

„Păcatul" este o anumită putere a Satanei, manifestată în minte şi în gând. Satan caută odihnă şi libertate în suflet. Păcatul (ἁμαρτία) este o

[16] *Ibidem*, p. 110.
[17] *Ibidem*, p. 111.
[18] *Ibidem*, p. 170.

putere de împotrivire a întunericului față de har (χάρις). Confruntarea lor, lupta, are loc în deplină libertate: în inima ascetului se poate vedea spectacolul duhurilor rele „care se luptă împotriva sufletului, iar Dumnezeu şi îngerii privesc la luptă"[19]. Satan picură în suflet o forță a întunericului, sumbră şi secretă, îl învăluie cu mantia sa, aceasta din nou în totală opoziție cu lumina divină şi cu veşmântul de slavă. Acest simbolism al luminii şi întunericului nu este doar o metaforă: întunericul lui Satan este un fel de văl material, o brumă, o ceață. Dar păcatul este, în primul rând, domeniul în care se stabileşte contactul mistic cu Satan. Ispita începe cu o divagație a minții care se lipeşte de impresiile şi preocupările lumeşti. Datorită acestui fapt, vigilența se relaxează, omul nu-şi mai vede rănile şi patimile ascunse din suflet; „nici măcar nu mai ştie că înlăuntrul său există o luptă, o bătălie şi un război"[20]. Şi atunci sufletul rămâne fără apărare şi nu mai raționează. Cel mai adesea Satan face sufletului sugesti sub forma gândurilor bune şi îl antrenează în lucrări amăgitoare şi subtile, iar „sufletul, astfel înşelat, nu ştie să le deosebească

[19] *Ibidem*, p. 253.
[20] *Ibidem*, p. 195.

şi cade în cursa şi în pierzania diavolului"[21]. Satan nu încetează lupta niciodată; de aceea este atât de periculos să crezi că bătălia a luat sfârşit. O asemenea lipsă de sensibilitate este tot ce poate fi mai periculos. Se întâmplă adesea că deodată pofta trupească se aprinde în oameni care credeau că în ei această dorinţă s-a stins de multă vreme. Şi dacă sufletul nu luptă şi nu se întăreşte în dragostea de Dumnezeu, el se întunecă şi cade sub puterea Satanei. Acesta este „omul trupesc" (se referă la distincţa alexandrină între „omul trupesc" şi „omul duhovnicesc"). La cei trupeşti, deşi aşa-zişi creştini, dar care nu au dobândit încă bogăţia lui Hristos, totul este al altora, ei sunt goi. Şi precum cei lumeşti, ei suferă de dedublare, sunt în haos şi în angoasă. Lupta principală este lăuntrică. Şi dacă sufletul nu poartă această luptă lăuntrică, Satan pune stăpânire din ce în ce mai mult pe el, îl goleşte, şi îşi pune pe el pecetea. În cele din urmă, se instalează în mintea sa, în inima şi în trupul său, ca şi când acolo s-ar afla tronul său. „De aceea, când auzi (vorbindu-se) despre morminte, să nu te gândeşti numai la cele ce se văd, pentru că şi inima ta este o groapă şi un mormânt. Pentru că atunci

[21] *Ibidem*, p. 208.

când începătorul răutății şi îngerii lui se cuibăresc în el, fac drumuri şi cărări pe care puterile lui Satan (intră) şi se plimbă în mintea şi în cugetele tale; (oare atunci) nu este (sufletul tău), un iad, o groapă şi un mormânt, iar tu nu eşti mort pentru Dumnezeu?"[22] Şi această coabitare a sufletului cu prințul întunericului este o depravare şi un desfrâu, căci „există un desfrâu care se comite cu trupul şi este un desfrâu care se comite cu sufletul, atunci când acesta stă în comuniune cu Satan. Acelaşi suflet (poate) fi părtaş şi frate atât al demonilor, cât şi al lui Dumnezeu şi al îngerilor. Însă, dacă desfrânează cu diavolul, devine fără nici o valoare înaintea Mirelui ceresc"[23]. Este precum o regină aleasă care l-a părăsit pe regele său pentru a deveni o prostituată, iar această cădere provoacă tristeţe, lacrimi şi durere în ceruri. Satan pătrunde în suflet şi încearcă să-l convingă, iar dacă îl câştigă, sufletul imaterial se pune în legătură cu răul imaterial al spiritului şi depravează în inima sa, care acceptă gândurile celui rău şi îşi dă consimţământul.

Trebuie subliniat că acest raport nu este o unire, ci un fel de fuziune (κρᾶσις). „Satan şi sufletul una se fac, în vremea desfrâului şi a ucide-

[22] *Ibidem*, p. 139.
[23] *Ibidem*, p. 209.

rii"[24]. Totuşi, sufletul rămâne întotdeauna el însuşi. Şi aceasta îi dă posibilitatea pocăinţei şi a lacrimilor. Este un anumit mod dinamic de a conjuga cele două principii eterogene şi independente. A fi în stare de păcat înseamnă a fi posedat de puterile răului; totuşi, sufletul nu se transformă în ceva rău şi nu-şi pierde libertatea, cu toate că libertatea creaturii nu este suficientă pentru ca el să se elibereze cu adevărat din sclavie şi din captivitate. În aceste reflecţii există multă originalitate. Şi într-adevăr, ne duc cu gândul la învăţătura mesalienilor despre „comerţul" pe care îl face Satan cu sufletul omului. Ei considerau aceasta un fel de concubinaj, o implantare a demonilor şi o stranie coexistenţă a lui Satan şi a Duhului Sfânt în sufletul omului, unde se desfăşoară, între ei, o luptă. Cel mai enigmatic este faptul că autorul *Omiliilor duhovniceşti* admite implicit ideea că Botezul nu eliberează din noroi, că şi în cei botezaţi există o anumită stricăciune, care se poate şterge doar prin asceză şi prin rugăciune. Rezultă de aici că nu harul Botezului, ci puterea propriei noastre rugăciuni este cea care eliberează omul din stricăciunea păcatului, de „păcatul strămoşesc", sau mai exact: pu-

[24] *Ibidem*, p. 172.

terea Harului, dar a Harului care se dobândeşte prin rugăciuni arzătoare, şi nu prin restaurarea pe care o conferă Botezul. Aceasta era ideea fundamentală a euchiților. Totuşi, este îndoielnic că ei erau singurii care gândeau astfel. Cercetarea conştiinţei creştinilor scoate la iveală în sufletul omenesc o slăbiciune vinovată, care facilitează păcatul şi tentațiile diabolice. În orice caz, eliberarea ce vine prin Botez nu poate fi întărită decât prin asceză. Experiența monastică predispune la un pesimism psihologic. Scrierile ascetice ne învaţă că adesea, în Răsărit, eremiții erau înclinați să exagereze puterea naturii păcătoase, pentru a micşora puterea renaşterii baptismale. Şi trebuie să ne amintim că autorul *Omiliilor duhovniceşti* gândeşte ca un psiholog, nu ca un dogmatist. Nu trebuie uitată nici vechea experiență privitoare la posesiune, care este descrisă adesea într-o manieră fantastică, dar psihologic justă (a se vedea *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, dar şi Evagrie).

5. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos

Prin căderea primului om, omenirea s-a îndepărtat de Dumnezeu, fiind lipsită de susţinere şi de comuniunea cu Harul, nerămânându-i decât propria-i natură, devenind astfel slabă şi fără putere. De aceea omul cade sub influenţa diavolului. De sub această putere, omul nu se poate elibera prin forţa proprie. Dumnezeu Însuşi coboară pe pământ ca să-l elibereze. Hristos a venit întâi de toate ca să lupte pentru sufletul omului, împotriva lui Satan. Acesta este un gând al lui Origen. Domnul merge către moarte şi Se pogoară la iad; El „îi porunceşte [morţii] să scoată sufletele din iad şi să I le redea Lui"[25], spre a le învia. Iar puterile iadului i-L dau, tremurând, pe prizonierul Adam; „un trup mort a învins şi a ucis pe şarpele cel viu care se târa prin inima (omului) [...]; a învins trupul cel mort pe şarpele cel viu!"[26] Aceasta s-a întâmplat o dată, dar se repetă din nou în fiecare suflet: Domnul Se pogoară nu doar în iad, dar şi în profunzimile întunecate ale fiecărei inimi. Aici el extirpă beţia păcatului şi cultivă sufletul aflat în paragină; îl cul-

[25] *Ibidem*, p. 139.
[26] *Ibidem*, p. 138.

tivă cu lemnul Crucii. Puterea lui Satan este distrusă, dar în ciuda acestui fapt, el mai are încă intrările sale în fiecare suflet. Lupta şi confruntarea violentă cu puterile răului îl aşteaptă pe fiecare om. În această luptă, omul este asistat şi ocrotit de către Hristos, Care luptă pentru fiecare suflet împotriva Potrivnicului. Curăţirea inimii şi biruinţa asupra diavolului nu epuizează lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Domnul nu a venit doar pentru a alunga duhurile rele, ci şi pentru a-Şi recupera propria casă şi templul Său: omul; pentru a putea să imprime din nou în inima omului chipul ceresc şi să-i redea sufletului aripile duhului, „pentru ca tu, cel făcut din lut, să primeşti un suflet ceresc"[27]. Pentru aceasta Dumnezeu S-a pogorât din sfintele Sale ceruri, Şi-a luat natura omenească gânditoare şi a înzestrat-o cu duh dumnezeiesc, pentru ca să schimbe, să transforme, să reînnoiască creatura, pentru a face din noi, cum spune Apostolul, „părtaşi ai firii dumnezeieşti" (2 *Petru* 1, 4). „El a venit pentru a ne da o minte nouă, un suflet nou, ochi noi, urechi noi şi o limbă nouă şi spirituală; într-un cuvânt, pentru a face pe cei ce cred în El oameni noi, «burdufuri» noi [cf. *Matei* 9, 17], ungându-i

[27] *Ibidem*, p. 238.

cu lumina cunoştinţei Sale, pentru ca să pună (în ei) un vin nou, adică pe Duhul Său"[28]. Şi de aceea El se numeşte Hristos, pentru că şi noi, „cu acelaşi untdelemn fiind unşi, devenim hristoşi, având să zic aşa, aceeaşi esenţă şi acelaşi trup cu El"[29]. La acestea este chemat omul, la unirea pe care trebuie să o realizeze prin asceză. Este propriu naturii umane să aspire, iar Dumnezeu cere această năzuinţă. El porunceşte ca omul să înţeleagă mai întâi, apoi să iubească şi să năzuiască cu toată voinţa. Împlinirea lucrărilor Duhului depinde deci de voinţa omului. „Dacă cineva nu se apropie de Domnul, împins de propria-i voinţă şi cu tot sufletul, şi nu se roagă cu credinţă puternică, nu dobândeşte vindecarea"[30]. Doar în sufletele care au crezut în El şi care s-au întors către El, Hristos „(luând ceva) din Duhul Său, din ipostasul Său şi din lumina cea inefabilă, zugrăveşte un chip ceresc şi îl logodeşte cu mirele cel bun şi blând. Deci, dacă cineva nu priveşte totdeauna spre El, dispreţuind totul, Domnul nu va putea să-i zugrăvească chipul cu lumina Sa"[31].

[28] *Ibidem*, p. 260-261.
[29] *Ibidem*, p. 257.
[30] *Ibidem*, p. 193.
[31] *Ibidem*, p. 230.

6. Pocăința și smerenia

Calea duhovnicească a omului începe cu pocăința. „Dacă sufletul suspină și strigă către Dumnezeu, El îi trimite pe Moise cel spiritual care-l eliberează din robia (duhurilor) egiptene. Însă, mai întâi se cuvine ca (sufletul) să geamă și să strige; (după aceea) începe izbăvirea"[32]. Acesta nu este decât începutul ascezei. Și această alegere liberă trebuie pusă la încercare prin numeroase necazuri. „Dumnezeu a rânduit ca drumul care duce la viață (cf. *Matei* 7, 14) să fie (presărat) cu necazuri, strâmtorări, încercări și ispite amare"[33]. Creștinismul este o cale strâmtă și presărată cu obstacole, pentru că este calea omului liber. Voința liberă a omului poate face foarte puțin, dar ea este elementul imuabil și indispensabil al sporirii duhovnicești. Omul nu trebuie să conteze pe sine însuși – el nu are acest drept – nici să aibă o părere bună despre puterile sale, dat fiind că puterea de a împlini ceva aparține doar lui Dumnezeu. Dar Harul nu lucrează decât în sufletele libere. Puterea lui Dumnezeu face loc libertății, pentru ca voința omului să se ma-

[32] *Ibidem*, p. 272.
[33] *Ibidem*, p. 274.

nifeste. Sinergia dintre libertate şi Har se poate vedea în toate etapele vieţii duhovniceşti. De aceea este atât de dificil să se delimiteze aceste două elemente ale creşterii spirituale: omul în totalitatea sa este dublu. El îşi păstrează întotdeauna libertatea de a fi în acord cu Duhul sau de a dispreţui darurile Sale. De aceea trezvia constantă şi încordarea voinţei sunt necesare în permanenţă; omul trebuie să încerce întotdeauna un sentiment de nemulţumire faţă de sine. „Sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu şi de Hristos, chiar dacă ar săvârşi mii de fapte bune, se poartă în aşa fel ca şi când nimic n-ar fi făcut"[34]. Aceasta nu diminuează cu nimic nevoinţa ta ascetică, pentru că întregul ei sens constă în osteneală, în faptul că omul este în întregime orientat către Dumnezeu, libertatea fiind, ca să zicem aşa, receptorul Harului. Iar dacă cineva nu se smereşte îndeajuns, „atunci este dat lui Satan, este dezbrăcat de Harul divin care i s-a dat şi este supus la multe necazuri"[35]. Acela care se smereşte înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor şi se consideră pe sine ca un nevoiaş, doar acela poate păstra harul ce i-a fost dat. Marea ispită, pericolul, este de a crede că ai reuşit şi că pro-

[34] *Ibidem*, p. 134.
[35] *Ibidem*, p. 255.

gresezi, că ai intrat într-un adăpost sigur; curând valurile se ridică din nou, iar omul se regăseşte în plină mare, unde nu este decât apa, cerul şi moartea care îl aşteaptă. Doar smerenia poate să-l salveze. Numai cei superficiali pot crede că păcatul nu mai există în ei, că au biruit deja, dacă Harul se manifestă parţial în ei. Viaţa duhovnicească este un proces organic asemănător creşterii fizice şi maturităţii omului. Are propriile trepte, determinate de amploarea nevoinţei ascetice. Harul nu acţionează numaidecât, ci progresiv. „Deci, să nu socotească cineva că tot sufletul a fost luminat. Înlăuntrul său rămân încă multe spaţii ocupate de răutate şi este nevoie de multă trudă şi osteneală din partea omului, ca să fie în acord cu harul ce i s-a dat. De aceea Harul divin începe să cerceteze sufletul (numai) în parte, deşi într-o clipă ar putea să-l curăţească şi să-l desăvârşească"[36]. În orice caz, creşterea omului este progresivă. „Omul creşte câte puţin, (până) «ajunge bărbat desăvârşit, la vârsta maturităţii» (*Efeseni* 6, 12). (Lucrurile) nu sunt precum zic unii: «îmbracă-te, dezbracă-te»"[37]. De aceea este necesară o tensiune continuă.

[36] *Ibidem.*
[37] *Ibidem*, p. 167.

7. Credinţa, nădejdea, nepătimirea şi dragostea

Viaţa duhovnicească începe prin etapa decisivă a credinţei. Credinţa se transformă în nădejde. Ea abate atenţia de la lumea văzută: nimic nu mai poate atrage sufletul care trece în acelaşi timp „cu gândul, în altă lume şi în alt veac, aşa cum spune şi Apostolul: «Cetatea noastră este în ceruri» (*Filipeni* 3, 20)"[38]. Aceasta este condiţia indispensabilă pentru a aspira la desăvârşirea duhovnicească. Dobândirea Duhului este imposibilă pentru cel care nu se dedică în totalitate căutării dragostei lui Hristos şi nu îndreaptă toate eforturile sale către acest scop unic. Renunţarea lăuntrică este necesară, pentru că „arma cea mai puternică a atletului şi luptătorului aceasta este: să intre în inima sa, să lupte împotriva lui Satan, să se urască pe sine şi să se lepede de sufletul său (cel păcătos), să se mânie împotriva sa şi să se dojenească, să se împotrivească poftelor celor dinlăuntru, să se opună gândurilor (celor rele; într-un cuvânt) să se lupte cu sine însuşi"[39]. Aceas-

[38] *Ibidem*, p. 279.
[39] *Ibidem*, p. 208.

tă luptă lăuntrică nu este decât un început; curăția sufletului nu este decât pregătirea lăcașului Domnului. Nu este decât partea negativă a luptei ascetice. Întreg sensul și finalitatea ascezei constau în a-L dobândi pe Duhul Sfânt, în a deveni lăcaș Domnului. „Casa sufletului, în care Domnul Se odihnește, trebuie să fie frumos împodobită"[40]. Calea ascezei este una a luptei. Lupta se poartă, înainte de toate, pe tărâmul minții, pentru că în suflet pătrund tot timpul din exterior gânduri, bune sau rele, venind de la Dumnezeu sau de la demoni. În primul rând gândul duce o luptă. Este un război. Războiul minții are ca obiectiv să taie calea gândurilor rele. Aceasta este cu putință nu printr-o simplă rezistență, ci printr-o contraofensivă a gândurilor bune; trebuie dezvoltat înlăuntrul omului un fel de nepătimire, de indiferență față de gândurile păcătoase. Este cu adevărat o moarte față de viața trupească; dorința izbucnește încă în suflet, îl tulbură, dar nu-l mai seduce, de aceea nu se mai înrădăcinează în suflet; omul trupesc moare și vechea sa viață degradată ia sfârșit. În primul rând trebuie deosebite duhurile. În al doilea rând, este nevoie de un fel de indiferență, de nereceptivitate a voinței fa-

[40] *Ibidem*, p. 168.

ţă de ispite „să nu plece urechea sa la şarpele care se încolăceşte înlăuntrul"[41] (cf. învăţăturii ascetice de mai târziu despre ispite şi despre dezvoltarea „gândurilor"). Căci păcatul se naşte în inimă şi se manifestă prin fapte. Reţinerea în fapte nu înseamnă încă pacea inimii. Eliberarea reală nu este posibilă decât prin consolidarea în bine, prin dragoste pentru unicul şi cerescul Mire al sufletelor oamenilor. Şi numai această aspiraţie justifică pe deplin detaşarea de lume: „Nu este de ajuns să renunţe cineva la plăcerile acestei lumi, ci trebuie să dobândească fericirea din lumea cealaltă"[42]. Doar atunci se deschide calea duhovnicească înaintea lui. Osteneala ascetică nu presupune pentru om decât hotărâre şi perseverenţă, dar cu fidelitate totală faţă de Dumnezeu şi aspiraţie către El. Omul nu face decât să se pregătească pentru a primi Harul. Pentru a face asta, el trebuie să se concentreze, să-şi adune gândurile şi să se îndrepte tot timpul către acest scop unic. Această concentrare nu se poate realiza decât într-o unitate de dragoste: dragostea pentru Dumnezeul unic. Legea supremă este legea duhovnicească a dragostei, „căci nu este alt chip să se mântuiască (cineva), decât numai prin aproa-

[41] *Ibidem*, p. 245.
[42] *Ibidem*, p. 278.

pele"[43], prin dragostea universală întărită de har. Întreaga viață creştină se inspiră din patosul dragostei. Este dragostea pentru Dumnezeu, dragostea dumnezeiască pentru Împăratul ceresc, Hristos, este un „avânt arzător"[44] către frumusețea cerească. Şi această dragoste nu se potoleşte decât într-o dragoste sau o comuniune tainică, un mariaj tainic cu Hristos. Aceasta nu slăbeşte cu nimic dragostea pentru aproapele. Căci în Dumnezeu şi în Hristos, sufletul vede un stăpân iubitor şi milostiv, Care îşi oferă dragostea tuturor, Care îmbrățişează totul în dragostea Sa. De asemenea, această dragoste duhovnicească trebuie să includă dragostea față de aproapele; dacă nu trece prin bunăvoință, milostenie şi compasiune, această dragoste este chiar imposibilă. Creştinii trebuie să deprindă asceza, fără să condamne însă ceva: „nici pe desfrânata care-i stă în cale, nici pe păcătoşi, nici pe cei fără rânduială [...]. Pentru că aceasta înseamnă să ai inima curată; (anume) văzând pe păcătoşi şi pe bolnavi, să-i compătimeşti şi să arăți îndurare față de ei"[45]. O asemenea dragoste atrage bunăvoința lui Dumnezeu şi se transformă într-o dragoste tainică şi dumnezeiască, în care

[43] *Ibidem*, p. 246.
[44] *Ibidem*, p. 105.
[45] *Ibidem*, p. 155.

dragostea profană se stinge. Chiar esenţa sufletului se reface, şi învârtoşarea păcătoasă dispare.

8. Lucrarea Harului

Pe măsura nevoinţei ascetice, Harul înnoieşte şi transformă omul ca un foc dumnezeiesc. „Candele multe şi lămpi se aprind de la foc şi ard; şi după cum toate (aceste) candele şi lămpi îşi primesc lumina şi strălucirea (de la o singură sursă), de la natura cea unică (a focului), tot aşa şi creştinii de la natura unică a focului dumnezeiesc, de la Fiul lui Dumnezeu îşi primesc lumina şi strălucirea şi au lămpile aprinse în inimile lor şi strălucesc înaintea Lui, chiar de pe pământ, după cum El (Însuşi a luminat)"[46]. Acest foc este „dragostea Duhului". Mistica *Omiliilor duhovniceşti* este, întâi de toate, o mistică a luminii şi a focului. Focul Duhului înflăcărează inimile. „Acest foc a lucrat în Apostoli, când vorbeau în limbi de foc; acest foc la luminat pe Pavel, (s-a manifestat) prin acel glas, i-a luminat mintea, dar i-a întunecat vederea; pentru că n-a văzut puterea acelui foc în afară de trup. Acest foc s-a arătat lui

[46] *Ibidem*, p. 257.

Moise în rug, acest foc, în chip de car, l-a răpit pe Ilie de pe pământ; [...] De acest foc se împărtăşesc îngerii şi duhurile cele slujitoare, [...] Acest foc îi alungă pe demoni, înlătură păcatul, este putere a învierii, lucrare a nemuririi, iluminare a sufletelor sfinte şi sprijin al puterilor intelectuale"[47]. Acestea nu sunt doar simboluri şi metafore; arătarea lui Dumnezeu şi a harului în foc şi lumină este un fel de tainică „fecundaţie" din partea Dumnezeirii (cf. Sfântului Simeon Noul Teolog, mai târziu). „Dumnezeu cel nemărginit, nepătruns cu mintea şi necreat, pentru bunătatea Sa cea nemărginită şi mai presus de cuvînt, S-a făcut trup (ἐσωμα οποίησε), S-a micşorat, – să zic aşa – din slava Lui cea nepătrunsă, pentru ca să se poată uni cu creaturile Sale cele văzute, adică cu sufletele sfinţilor şi ale îngerilor, ca acestea să se poată împărtăşi de viaţa Dumnezeirii"[48]. „Tot aşa, deci, Hristos Fiul lui Dumnezeu, mişcat de bunătatea Sa cea mai presus de minte şi de cuvânt, Se micşorează şi Se întrupează, Se amestecă şi Se îmbracă cu sufletele, prietenele Lui, *făcând cu ele un duh* (I *Corinteni* 4, 17), după cum spune un cuvânt al Sfântului Apostol Pavel. Sufletul (Său se uneşte) cu sufle-

[47] *Ibidem*, p. 203-204.
[48] *Ibidem*, p. 102.

tul (omenesc), firea Sa cu firea (omenească), încât sufletul trăieşte în Dumnezeire, se face părtaş la viaţa cea nemuritoare şi se desfată cu plăcerea cea nestricăcioasă şi cu slava cea negrăită. [...] Domnul, atunci când vrea, Se face foc [...]. Altă dată se face odihnă de negrăit"[49]. Este Teofania, *arătarea* Domnului, întru slava de nepătruns a luminii, şi nu doar *viziunea* sau contemplaţia. Finalitatea sau scopul renaşterii omului este „să se schimbe şi să treacă de la starea sa păcătoasă actuală, la o altă stare, bună, şi de la natura sa umilă actuală, la o altă stare, divină"[50]. Este îndumnezeirea omului (*theosis*). Omul devine fiu al lui Dumnezeu, devine superior sieşi, urcă şi se ridică mai sus decât primul Adam, pentru că nu doar se întoarce la curăţia dintru început, ci este „îndumnezeit". Totuşi, prin natura sa, el rămâne infinit îndepărtat de Dumnezeu: „Unul, (Duhul), este Dumnezeu, altul (sufletul), nu este Dumnezeu; unul este Domn, altul este slugă; unul este Creator, altul este creatură; unul este meşterul, altul este lucrul (mâinilor Lui). Nu este nimic comun între natura unuia şi (natura) Celuilalt. Dar, în iubirea Sa cea nemărginită şi de negrăit şi în îndurarea Sa, a binevoit să locu-

[49] *Ibidem*, p. 317.
[50] *Ibidem*, p. 262.

iască în această creatură raţională"[51]. Această fericită transfigurare a omului îşi are treptele sale. Sufletul se aprinde într-un fel din cauza Harului, iar Harul începe prin a arde în el dorinţele perfide şi naturale, prin a mistui neghina păcatului, şi acest foc topeşte demonii precum se topeşte ceara. Apoi Harul aprinde sufletul însuşi, care arde ca şi când ar fi impregnat, luminat în întregime de acest foc ceresc. „Uneori flacăra lui arde mai puternic, alteori mai slab; uneori lumina lui se vede pretutindeni, alteori se împuţinează, încât abia mai luminează, totuşi, flacăra lui continuă să ardă. Atunci când [Harul] străluceşte foarte tare, omul se îmbată de iubirea lui Dumnezeu"[52]. Aceasta pe măsura nevoinţei ascetice a omului, căci focul ceresc se aprinde întru el când se dedică Domnului, când îşi pune în El nădejdea, când îşi păstrează încrederea în El. Sufletul se linişteşte, se odihneşte în Dumnezeu. Duhul este pace şi odihnă pentru el. „Cei ce s-au învrednicit să fie fii ai lui Dumnezeu şi să aibă pe Hristos strălucind întru ei, sunt conduşi în diferite chipuri de Duhul şi sunt mângâiaţi de Har în adâncul inimii lor. [...] Această petrecere este asemenea unui prânz împărătesc, la care oamenii se

[51] *Ibidem*, p. 280.
[52] *Ibidem*, p. 327.

bucură şi se veselesc, o veselie de negrăit. Este asemenea bucuriei duhovniceşti, trăită de mire şi mireasă (în această stare, oamenii) sunt ca nişte îngeri fără trup; trupul lor fiind atât de uşor (atât de înduhovnicit), ei socotesc că nici n-au trup. Uneori, (astfel de oameni) se desfată şi sunt ca şi îmbătaţi de băutura minunată, de băutura cea de nedescris a tainelor Duhului; alteori, rugându-se pentru mântuirea oamenilor, îi copleşeşte plânsul şi tânguirea. Pentru că fiind cuprinşi de iubire faţă de toţi oamenii – pentru întreg neamul lui Adam – sunt cuprinşi (în mod firesc) şi de întristare. Uneori, această iubire este atât de mare, încât dacă ar fi posibil, ar aduna pe toţi oamenii la sânul lor, fără să mai facă deosebirea între cei buni şi cei răi. Uneori, atât de mult se disprețuiesc, încât socotesc că nimeni nu urmează după ei şi că ei sunt cei mai de pe urmă dintre toţi (oamenii). Uneori sunt copleşiţi de bucuria cea de nedescris a Duhului; [...] (în sfârşit), alteori sunt asemenea tuturor oamenilor"[53]. Dar cel ce nu este născut din Duhul împărătesc, acela nu devine fiu al lui Dumnezeu; acela nu primeşte nici stindardul, nici pecetea Domnului, şi nu are nădejde. Căci după pecetea Sa îi va cunoaşte Domnul pe

[53] *Ibidem*, p. 325-326.

ai Săi în zilele din urmă. Iar dacă sufletul care este încă în această lume, nu primeşte pecetea Duhului şi nu se uneşte cu Harul, nu este vrednic de Împărăţia cerurilor. Căci în Împărăţia cerurilor, viaţa va depinde de faptele bune ale sufletului săvârşite în lumea aceasta.

9. Plinătatea transfigurării în ziua Învierii

În inimă, Harul se prezintă ca pace şi ca bucurie, iar în minte, ca înţelepciune. Prin puterea Duhului, omul devine înţelept şi tainele cele mai ascunse i se dezvăluie. Doar în lumina spirituală se dezvăluie omului natura propriului său suflet, el vede „chipul sufletului" precum ochiul trupesc vede soarele, iar această imagine este asemănătoare unui înger. Această cunoaştere de sine duce la clarviziune. Omul duhovnicesc cunoaşte totul despre fiecare, în vreme ce nimeni nu îl poate judeca sau şti ceva despre el. Pe această clarviziune se întemeiază dreptul de a fi un îndrumător duhovnicesc. Vederea unui văzător cu duhul pătrunde lumea din Înalt. El devine un profet al tainelor cereşti şi, călăuzit de Duhul, el urcă la ceruri şi se bucură, cu o credinţă neclintită în suflet, de minunăţiile de dincolo. Exis-

tă diverse grade şi multiple forme de contemplaţie spirituală. „Există o simţire, există o viziune şi există o iluminare. Cel ce are iluminarea este superior celui ce are simţirea. Pentru că mintea acestuia (fiind iluminată) a primit o parte (un dar) mai mare decât cel ce are simţirea şi a aflat în sine o siguranţă a vedeniilor sale. Altceva, însă este revelaţia (*apocalypsis*), atunci când sufletului i se descoperă lucruri mari şi taine ale lui Dumnezeu"[54]. Există viziuni prin care omul vede ceva în depărtare. Cât despre contemplaţie, ea se produce înlăuntrul omului, în profunzimile inimii; atunci un fel de lumină lăuntrică, foarte profundă şi tanică, ţâşneşte înaintea ochilor sensibili lăuntric. În lumina dumnezeiască, omul duhovnicesc vede cu ochii săi lăuntrici, îl recunoaşte „pe Prietenul Cel adevărat, pe Domnul, Mirele Cel prea dulce şi mult dorit"[55]. În această contemplare există un aspect incontestabil şi evident: sufletul este în întregime iluminat şi împăcat în această lume despre care gura omenească nu poate rosti nimic. Şi la fel cum Dumnezeu este dragoste, bucurie şi pace, la fel şi omul nou duhovnicesc I se aseamănă prin har. „I se deschid uşile şi intră în multe cămări; şi cu cât intră

[54] *Ibidem*, p. 126.
[55] *Ibidem*, p. 225.

(în ele), cu atât i se deschid altele; dintr-o sută în alte sute de cămări, şi se îmbogăţeşte. Şi cu cât se îmbogăţeşte, pe atât alte lucruri noi şi minunate i se arată. Şi i se încredinţează, ca unui fiu şi moştenitor, lucruri ce nu pot fi înţelese de firea omenească şi de gura şi limba (omenească) nu se pot spune"[56]. Atunci mintea este în răpirea extazului, limba devine mută şi sufletul este captivat de ceva minunat. În astfel de momente, sufletul se desprinde de lume şi devine pentru aceasta un străin, „din cauza iubirii şi a plăcerii care-l copleşeşte, din cauza tainelor celor ascunse (care i se descoperă)"[57]. „În acel moment, pe bună dreptate, rugându-se, poate să zică: «O, de s-ar duce şi sufletul o dată cu rugăciunea!»"[58]. Sufletul se eliberează pe deplin şi recapătă curăţia. El se „topeşte", ca să spunem aşa, împreună cu Dumnezeu. Dumnezeu îi îmbracă pe asceţii cei mai înaintaţi cu „veşmintele divine şi de viaţă dătătoare ale luminii". Ei aparţin Trupului lui Hristos, „trupului de lumină" şi nu „trupului întunericului", precum sufletele căzute şi păcătoase. Suflul de viaţă făcător al Duhului dumnezeiesc respiră întru ei, pătrunde întreaga

[56] *Ibidem*, p. 129.
[57] *Ibidem*, p. 127.
[58] *Ibidem*.

substanţă a sufletului, gândurile şi toate mădularele trupului. Hristos Însuşi împărăţeşte în chip nevăzut în astfel de suflete. Dumnezeu a pregătit sufletul omului pentru a fi mireasa Sa: El îl primeşte şi treptat, îl transformă prin puterea Sa, până când devine propriul Său chip, iar atunci va împărăţi împreună cu El pentru totdeauna în Împărăţia Sa. Totuşi, nimeni nu ajunge la această măsură pe pământ, decât în rare momente trecătoare de răpire şi de extaz. Dar nu sunt decât momente, clipe. Aici jos, măsura desăvârşită a Harului nu este încă dată. Plinătatea transfigurării harismatice a omului nu va putea fi atinsă decât în ziua Învierii, când slava lăuntrică şi tainică a Duhului va străluci de asemenea şi în trup. Ei vor fi slăviţi prin această lumină extraordinară care este acum deja ascunsă în ei. Trupurile dezbrăcate ale drepţilor se vor îmbrăca şi se vor acoperi de Duhul Sfânt şi vor fi ridicate la ceruri „pentru ca şi trupul să domnească cu sufletul"[59]. Învierea duhovnicească a sufletului anticipă, ca să zicem aşa, viitoarea înviere a trupurilor. „Focul cel ceresc al Dumnezeirii, pe care creştinii îl primesc în acest veac, înlăuntru inimii lor, acela care acţionează înlăuntru inimii lor, [...] strânge

[59] *Ibidem*, p. 96.

la un loc mădularele cele împrăştiate şi le înviază. [...] trupul, care, după ce s-a descompus şi s-a transformat în noroi, intervenind focul cel ceresc, îl reînnoieşte şi-l înviază"[60]. Într-un anume sens, soarta viitoare a omului este determinată de sine însuşi: „pentru că (lucrul) pe care-l avem acum în suflete, (atunci) se va descoperi, va lumina şi va îmbrăca întru slavă trupurile (noastre)"[61]. De aceea, a dobândi Duhul înseamnă a dobândi Învierea, înseamnă a intra în Împărăţie, căci puterea Învierii este Duhul de viaţă făcător, care însufleţeşte în această viaţă nu doar sufletul, ci şi trupul. În ziua Învierii, Duhul Sfânt se va descoperi ca un epitrahil de lumină sau un veşmânt pentru trup, veşmânt de viaţă, de slavă şi de odihnă. Puterea luminii va pătrunde în structura trupului „şi toate vor deveni luminoase, toate vor fi scăldate şi se vor schimba în lumină şi foc. Dar nu precum zic unii, că vor deveni foc şi natura lor nu va mai fi"[62]. Prototipul acestei Învieri a fost deja descoperit în Schimbarea la Faţă pe muntele Tabor. „După cum trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte a fost slăvit şi s-a transformat în strălucire divină şi într-o

[60] *Ibidem*, p. 135.
[61] *Ibidem*, p. 146.
[62] *Ibidem*, p. 156.

lumină nemărginită, la fel vor fi slăvite trupurile sfinţilor şi vor străluci. Şi după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos i-a acoperit trupul şi (acesta) a strălucit, la fel şi în cazul sfinţilor, puterea lui Hristos care este înlăuntru lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor [...]. Şi după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii (iar acestea sunt la fel), în mod firesc trupurile sfinţilor, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeaşi (natură) ca şi a lui Hristos"[63]. Aceasta va fi primăvara pentru trupul nostru, „Xanthicus, prima (lună) a creştinilor"[64]. Şi ea va aduce bucurie întregi creaţii.

II. *Istoria Lausiacă* a lui Paladie

Cea mai bună introducere în practica ascetică din Egipt este *Istoria Lausiacă*[65]. Autorul ei este un grec din Galatia, Paladie, care a fost episcop de Elenopolis în Bitinia. S-a născut în anul 363, iar prin 380-390 a devenit călugăr la Ierusalim, de unde a plecat, la puţină vreme, în Egipt. Acolo a trăit mai întâi în Alexandria, apoi în pustia

[63] *Ibidem*, p. 166.
[64] *Ibidem*, p. 119.
[65] Sau *Lavsaicon*.

Nitriei şi în cea numită Kellia, unde a fost ucenicul lui Evagrie Ponticul. După moartea celui din urmă (în 399), a revenit în Palestina şi puţin după aceea a devenit episcop. Este posibil ca cel care l-a hirotonit să fi fost chiar Sfântul Ioan Gură de Aur. În orice caz, Paladie a fost prietenul său; cei doi erau foarte apropiaţi. Mai târziu, el şi-a scris autobiografia. După „Sinodul de la Stejar", a plecat la Roma pentru a interveni în favoarea Sfântului Ioan Gură de Aur. Ca urmare a gestului său, a căzut în dizgraţie şi a fost nu doar depus, ci şi aruncat în închisoare. Eliberat, Paladie a plecat în Egipt, apoi s-a întors în Palestina şi, repus în funcţia de episcop, a fost numit în scaunul din Aspoun, în Galatia. Aici, publică în 420 cartea sa despre asceţii egipteni, cunoscută sub numele de *Istoria Lausiacă* (după numele lui Lausius, cubicularul împăratului Teodosie cel Tânăr, pentru care Paladie a scris-o). Paladie vrea să-i lămurească pe cititori; el povesteşte din memorie viaţa asceţilor pe care i-a cunoscut personal şi i-a întâlnit, sau se bazează pe relatări ale unor martori vrednici de încredere. El dezvoltă tabloul ascezei egiptene în imagini clare şi vii, fără să minimizeze însă căderile. Paladie scrie simplu, regulat, dar relatarea sa poate că este puţin dezlânată. În scrierile sale simţi realitatea

cotidianului. Dar el nu face doar o descriere a unui mod de viaţă. Prin personajele sale, el dă idealul ascetic de nepătimire, absenţa patimilor. Discipol al lui Evagrie în monahism, Paladie era apropiat de Rufin şi de Melania cea Bătrână. Aceasta explică de ce Fericitul Ieronim îl acuza de „origenism". Cu atât mai mult cu cât Paladie era de partea Sfântului Ioan Gură de Aur şi contra lui Teofil.

A doua sa carte despre istoria monahismului se intitulează *Istoria călugărilor* şi este foarte diferită. Scrisă în greacă, probabil pentru arhidiaconul Timotei din Alexandria (a se vedea la Socrate), ea a fost imediat tradusă sau mai degrabă prelucrată în latină de Rufin şi în această variantă a fost ea mai cunoscută (în greacă a fost editată pentru prima oară abia la sfârşitul secolului XIX). Este o nuvelă mai degrabă decât o istorie sau o expunere din vieţile sfinţilor. Ea este povestită sub forma unei călătorii pe Nil. Pare să fie vorba despre un procedeu literar care încearcă să imite nuvelele elenistice. În rest, aceasta nu aduce atingere credibilităţii faptelor pe care le prezintă. În schimb, abundenţa elementelor legendare este mult mai jenantă. Începând cu secolul IV, se începe culegerea şi notarea cu-

vintelor stareţilor din Egipt[66].

Primele culegeri au fost prelucrate de mai multe ori. Se cunosc aceste culegeri, numite în general *apoftegme*, în diferite redactări şi sub diferite nume. Este încă dificil de retrasat istoria lor. Se pot distinge însă două tipuri de asemenea culegeri: cele alfabetice, după numele părinţilor, şi cele sistematice, clasate pe capitole. Ele cuprind însemnările făcute după tradiţia orală şi din amintire. În general, sunt surse vrednice de încredere (doar numele părinţilor nu sunt întotdeauna sigure, apoftegmele lor trecând adesea de la unul la altul). Cel mai important este faptul că se simte în aceste culegeri căldura observaţiilor şi a impresiilor spontane. În alegerea apoftegmelor nu se remarcă nici o tendinţă. Sunt transmise vederi diferite, adesea contradictorii. Părţile întunecoase ale vieţii monastice nu sunt ascunse. Detaliile din viaţa cotidiană sunt abundente.

Mult mai târziu, Ioan Moshu, călugăr din Palestina, care a stat multă vreme în Egipt, a compus *Livada duhovnicească* (*Limonariu*), culegere de povestiri şi apoftegme ale asceţilor din diferite ţări. Impresiile personale se bazează aici pe amintiri şi pe o tradiţie orală.

[66] A se vedea deja la Evagrie, *Cuvintele sfinţilor călugări*, în *Praktikos*.

III. Evagrie Ponticul

Printre asceţii egipteni din secolul IV sunt foarte puţini scriitorii. Figura lui Evagrie contrastează cu acest fond general. Evagrie nu era egiptean, el era născut prin 346 în Pontul Euxin şi în tinereţea sa a fost apropiat de marii Capadocieni. Sfântul Vasile cel Mare l-a hirotesit citeţ, Grigorie Teologul l-a hirotonit diacon şi l-a luat cu el la Constantinopol, unde Evagrie s-a remarcat curând ca predicator. El a ajuns în deşertul egiptean către 382, după o scurtă şedere la Ierusalim. El vine aici ca un păcătos ce se pocăieşte, căutând să se vindece de ispitele şi gândurile care îl încercau. A petrecut aici şaptesprezece ani, mai întâi în muntele Nitriei, apoi în Kellia. A fost apropiat mai ales de doi asceţi cu numele Macarie: Egipteanul şi Alexandrinul. A murit în anul 399.

Evagrie a scris mult, în general sub formă de *capitole*, de *sentinţe*, care adesea sunt aproape aforisme. Lucrările lui Evagrie au avut imediat o largă răspândire, atât în Răsărit cât şi în Apus. Evagrie a fost tradus în latină de Rufin şi Ghenadie. Cărţile sale cele mai importante sunt *Mo-*

nachicon sau *Despre viaţa practică*, şi *Gnosticul* (păstrat numai în traducere siriacă şi editat recent). În rest, trebuie amintit *Antirrheticus* (sau despre cele opt gânduri) şi şase centurii despre *problemele gnostice*. Evagrie este autorul faimoasei *Scrisoarea a şaptea* din culegerea operelor Sfântului Vasile cel Mare. Anumite lucrări ale lui Evagrie au fost păstrate sub numele lui Nil Sinaitul (a se vedea ma jos). La Sinodul VII Ecumenic Evagrie a fost condamnat pentru origenism, la fel ca şi Didim. Totuşi, influenţa sa a marcat puternic scriitorii asceţi de după el, mai cu seamă pe Sfântul Maxim Mărturisitorul[67].

La fel ca şi Origen, Evagrie deosebeşte în viaţa duhovnicească trei trepte: viaţa „practică" sau activă, viaţa „naturală", sau contemplativă, şi limita urcuşului duhovnicesc, care este „teologia", adică cunoaşterea Sfintei Treimi (sau gnoza). „Împărăţia lui Dumnezeu este cunoaşterea Preasfintei Treimi, care pătrunde în substanţa minţii, depăşind cu mult gândul de nestricăciune al acesteia"[68]. Aceasta este „starea" superioară a sufletului sau, pentru a o defini mai bine, „oprirea" sa (κατάστασις), pacea supremă şi liniştea,

[67] A se vedea învăţăturile lui Evagrie din *Filocalia* vol. I.

[68] Evagrie Ponticul, *Tratatul practic*; trad. rom. C. Bădiliţă, Edit. Polirom, Iaşi, 1997, p. 36.

mai presus de orice gând sau contemplaţie, mai presus de discursuri şi intuiţii, imobilitatea şi impasibilitatea duhului, „vedere una şi identică, în care nu este sus şi jos". Aceasta este viziunea, sau cunoaşterea fără imagini, superioară imaginilor (ὑπὲρ τὰ εἴδη). Este rugăciunea curată, sau mai bine zis, sufletul rugător în stare pură.

Nu poţi să o dobândeşti, ea este dată de Sus, ca o harismă. Mintea poate să accepte acest dar, pentru că ea este creată după chipul lui Dumnezeu, şi chiar datorită acestei capacităţi de a cunoaşte Sfânta Treime consideră Evagrie mintea ca fiind după chipul lui Dumnezeu, nu datorită imaterialităţii sale. Dar ea primeşte aceste daruri. În răpire şi exaltare, în extaz şi rugăciune, mintea este iluminată deodată de lumina unică treimică. Şi atunci nu mai există învăţător şi ucenic, ci toţi sunt dumnezei (*theosis*). La acest hotar duhovnicesc duce drumul lung şi greu al ascezei. El presupune două etape: *praxis*-ul şi contemplaţia (πρᾶξις şi θεωρία).

Praxis-ul începe cu credinţa şi se desăvârşeşte prin nepătimire şi dragoste. Întreg sensul *praxis*-ului se rezumă la a depăşi şi a stinge patimile, altfel spus, a linişti sufletul, a-i supune mişcările dezordonate legilor naturii. Patima este efectiv o „mişcare" sau o rătăcire a sufletului (κί-

νησις). Absența patimilor sau nepătimirea este oprirea, faptul de a rămâne pe loc. Patima este împrăştiere sau dispersare, faptul de a fi stăpânit de impresiile exterioare. Absența patimilor înseamnă a fi independent şi de neclintit. „Un suflet a dobândit nepătimirea atunci când nu e încercat de patimă nu doar în fața lucrurilor, ci rămâne nepăsător chiar în fața amintirii lor"[69]. Nepătimirea înseamnă să fii impasibil, nu să fii neatent. Nu se poate spune că omul care a atins nepătimirea suferă. Cel care suferă este cel care pătimeşte, care este încă pasiv sau sub puterea patimilor. „Mişcările" se nasc în partea inferioară a sufletului şi de aici vin gândurile sau cugetările (λογισμοί). Cei care le şoptesc şi le inspiră sunt demonii, aflați mereu în preajma omului. Evagrie vorbeşte mult despre lupta contra gândurilor şi ispitelor demonice. Cel mai periculos este demonul mândriei şi al „gândului" de mărire. Cel mai supărător este gândul acediei, „demonul amiezii", care necăjeşte sufletul cu monotonia şi încearcă să-l facă neatent. Omul găseşte remediu în împlinirea poruncilor şi prin smerenie, post, milostenie şi rugăciune. Duhul nu va vedea locul lui Dumnezeu în el dacă nu se ridică dea-

[69] *Tratatul practice* 67, trad. rom., p. 100.

supra gândurilor despre cele materiale şi create. Dar el nu se va ridica, dacă nu se leapădă de patimile ce îl leagă de lucrurile sensibile şi care îl fac să se gândească la ele. El se va lepăda de patimi cu ajutorul virtuţiilor şi a gândurilor sale, prin puterea de contemplaţie duhovnicească. Limita vieţii practice este nepătimirea, care naşte dragostea (ἀγάπη). Dragostea este începutul urcuşului gnostic, începutul vieţii „naturale". Nepătimirea nu înseamnă lipsa sentimentelor sau a percepţiilor, ori indiferenţa, cum i se părea lui Ieronim. Nepătimirea este independenţa sufletului, independenţa sau libertatea în raport cu impresiile exterioare şi sensibile, dar în nici un caz pasivitate. Pur şi simplu, întreaga energie se orientează spre interior. Nepătimirea se împlineşte în dragoste. Iar dragostea este, înainte de toate, dorinţa (impulsul) de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Dragostea şi gnoza sunt indiscutabil legate (a se vedea deja la Origen). Gnoza are logica sa internă, continuare a „contemplaţiilor". Sufletul se eliberează de impresiile sensibile. Dar o altă lume, o lume superioară i se deschide, o lume în fundamentele şi profunzimile ei „naturale". Contemplarea naturală a lumii înseamnă înainte de toate cunoaşterea iconomiei lui Dumnezeu, planul Său şi judecata Sa (πρόνοια şi κρίσις). Altfel

spus, este vederea şi cunoaşterea lumii aşa cum a fost voită şi creată de către Dumnezeu. Mintea trece de la contemplarea lucrurilor vizibile la contemplarea celor nevăzute, pentru a ajunge la „teologie". În această „cunoaştere duhovnicească", sufletul se transfigurează şi se transformă. Chiar trupul se transformă, devenind „duhovnicesc", deja impasibil. Omul întreg se transfigurează sau se înnoieşte, moare şi învia, devine nou. Evagrie numeşte aceasta o „mică înviere". Este anticiparea marii şi universalei Învieri, care începe de acum prin cei aleşi şi prin cei care au reuşit pe această cale. Este foarte limpede că Evagrie vine direct din linia alexandrinilor. Idealul său religios este acelaşi cu al lui Orgen şi Clement: idealul unui gnostic, un ideal contemplativ şi eremitic.

Se simte la el o dependenţă faţă de Origen, în limbaj, în alegerea cuvintelor şi a definiţiilor. În cărţile sale, Evagrie descrie întregul drum al vieţii duhovniceşti, de la început până la sfârşit. El vorbeşte mult nu doar despre ideal, ci şi despre lupta ascetică. La el întâlnim pentru prima oară schema celor opt păcate fundamentale, pe care alţi autori o vor relua după el. Locul lui Evagrie în istorie este determinat prin influenţa sa. El a păstrat şi renăscut pentru generaţiile următoare

tradiţiile alexandrine din secolul al III-lea.

IV. Sfântul Nil Sinaitul

Sfântul Nil, numit Sinaitul în urma unei neînţelegeri, este autorul a numeroase scrisori şi scrieri edificatoare. În orice caz, descrierea uciderii călugărilor dela muntele Sinai, primul izvor de informaţii privind biografia lui Nil[70], nu aparţine autorului scrisorilor. Acesta trăia în împrejurimile Ancyrei (Ankara de astăzi). A fost întemeietorul şi starețul unei mănăstiri cenobitice. În tinereţea sa, a fost ucenicul Sfântului Ioan Gură de Aur la Constantinopol, căruia îi cinsteşte memoria (a se vedea numeroasele aluzii din scrisorile sale). A intrat în mănăstire înainte de 390, unde a trăit până la mijlocul secolului V. Ceea ce uimeşte, înainte de toate, este abundenţa şi diversitatea corespondenţei sale (1062 scrisori). Deja la Sinodul VII Ecumenic se făcea referire la culegerea scrisorilor sale (în patru volume). Nu sunt toate scrisori în sensul propriu al termenului. Unele sunt foarte scurte, sunt mai degrabă extrase, sau adesea aforisme izolate. Cu-

[70] A se vedea de asemenea *Menologhionul* lui Vasile al II-lea, la data de 14 ianuarie.

legerea nu este nici cronologică, nici sistematică. Scrisorile Sfântului Nil mărturisesc despre influența și autoritatea sa. A fost un „părinte duhovnicesc" pentru călugări și laici. Unii episcopi și chiar împăratul veneau să-i ceară sfatul. Fără îndoială, nu era preot. În orice caz, el afirmă cu hotărâre că pentru călugări preoția este dăunătoare, pentru că ea îi readuce deîndată în lume și în agitația ei. În scrisorile sale, Sfântul Nil abordează temele cele mai diverse, foarte rar dogmatice (împotriva arienilor, despre Înviere, contra lui Apolinarie), cel mai adesea exegetice[71]. El dă o interpretare morală și alegorică Sfintei Scripturi: „din lucrurile sensibile aflăm cele duhovnicești". Multe lucruri în Scriptură sunt spuse pentru ca noi să căutăm sensul lor, să descoperim sensul ascuns al textului. Aceasta este adevărat mai cu seamă pentru Vechiul Testament. Scrierile mozaice cer o mare contemplație sau înțelegere și un studiu în profunzime. Ceea ce nu vrea să însemne că se poate neglija sensul literal sau „istoric" al pasajelor biblice. Dar nu trebuie să ne oprim aici, trebuie să mergem mai departe, „în măsura în care suntem un microcosmos". Curios, Nil îi îndeamnă pe călugării săi să ci-

[71] A se vedea extrasele dn comentariul său la *Cântarea Cântărilor*, la Procopiu din Gaza.

teasca Noul, nu Vechiul Testament, deoarece cărţile Vechiului Testament nu produc în inimă atâta căinţă şi regret. Cât despre citirea scriitorilor profani, Nil are o idee foarte negativă: „La ce bun să aduni acest gunoi, această murdărie, această grămadă dubioasă de cărţi elenistice", „această înţelepciune falsă şi proză blestemată".

În scrierile sale, Sfântul Nil vorbeşte mai cu seamă despre căile vieţii duhovniceşti. El dezvoltă aceleaşi teme în marile sale scrisori şi în „cuvântări". Cel mai important este *Cuvântul despre rugăciune împărţit în 153 capete*[72], după numărul peştilor prinşi din Marea Tiberiadei (*Ioan* 21, 11). Mai trebuie amintite *Cuvântul ascetic* şi *Cuvântul despre sărăcia de bună voie*, sau despre duhul de neagonisire. Anumite scrieri ale lui Evagrie sunt foarte probabil semnate cu numele de Nil.

Sfântul Nil a scris într-o perioadă de decădere a monahismului. Din lucrările sale, se simte că răzbate reproşul. „Viaţa călugărilor, altădată dorită şi foarte renumită, suscită astăzi repulsia. Toate oraşele şi satele sunt locuite astăzi de falşi călugări, rătăcind fără scop sau sens. Nu se va

[72] Deşi în *Filocalia* greacă este pus între scrierile lui Nil Sinaitul şi, de asemenea în P. G. 79, 1165-1200. Dar este al lui Evagrie.

găsi oare astăzi un nou Ieremia pentru a descrie cuprinzător şi cu vrednicie situaţia noastră?". Nil reaminteşte înainte de toate sensul şi absolutul renunţării monastice. Este o ieşire din viaţa „politică", din viaţa cetăţii. Este lipsa de griji despre care vorbeşte Evanghelia, cu nădejdea în mila şi dărnicia lui Dumnezeu, refuzul şi uitarea grijilor cotidiene. Monahismul este dragostea de înţelepciune, filosofia[73], singura adevărată şi autentică filosofie, o dragoste de înţelepciune nu doar în gândire, ci şi în practică. Trebuie să fii nu doar „ucenic", ci şi „imitator" al lui Hristos. „Căci filosofia este împreunarea bunelor moravuri cu cunoştinţa despre Cel ce este"[74]. Viaţa acestei lumi este cu totul stăpânită de patimi, griji şi fapte. Scopul ascezei este absenţa patimilor (ἀπαθεία), adică atitudinea neclintită, fermă, puternică şi constantă. În aceasta constă îndumnezeirea: asimilarea imuabilităţii şi a veşniciei lui Dumnezeu. În aceasta se realizează chipul lui Dumnezeu, „pecetea Feţei Prototipului". Absenţa patimilor nu este posibilă decât prin renunţare. Trebuie să ajungi să nu mai fi atras de nici un lucru

[73] A se vedea deja la Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*.

[74] *Cuvânt ascetic* 3; trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, ediţia a II-a, Sibiu, 1947, p. 153.

din lume. „Domnul S-a lepădat cu totul de grija celor pământeşti şi a poruncit să căutăm numai împărăţia Cerurilor"[75]. Acesta este duhul neagonisirii: nu doar sărăcie, adică să nu ai nimic, dar de asemenea să nici nu doreşti să ai ceva. „Mai mult ne asigură Providenţa cele ce ne trebuiesc, decât sârguinţa noastră"[76]. A renunţa la viaţa pământească şi la atracţiile ei, nu înseamnă să-ţi disprețuieşti trupul. Josnicia trupului constă în faptul că este muritor, nu în materialitatea sa. Setea de a fi liber de legăturile trupeşti este completată de nădejdea Învierii, în acelaşi trup, dar devenit nemuritor şi nestricăcios, însufleţit de Duhul Sfânt. În orice caz, rădăcina şi boldul păcatului nu se află în trup, ci în acordul voinţei şi în inimă. „Păcatul începe şi se termină în voinţa omului". De unde puterea pocăinţei, care vindecă şi curăţeşte. Dumnezeu primeşte nu doar curăţia, adevărul, îndrăzneala şi nevoinţa ascetică, ci şi lacrimile, mireasma plânsului şi gândurile îndurerate, sărutul păcătoasei, inima pocăită şi smerită. Altfel spus, voinţa şi dragostea de bine, nu mai puţin decât faptele bune şi virtuţiile. Pocăinţa este „semnul noii naşteri şi ultimul semn al Învierii, anticipate deja de ochii duhovni-

[75] *Ibidem*, 6, trad. rom., p.155-156.
[76] *Ibidem*, p. 156.

ceşti". Cei încovoiaţi se regăsesc deja împreună cu drepţii. Căci cel mai important este a voi lăuntric şi a converti propria voinţă. „Ţi-ai luat crucea, urmează-l pe Hristos, lasă totul: tată, barcă, mreje, instrumente, orice meşteşug, şi de asemenea legăturile familiale şi orice amintire. Pentru că Hristos cu Care te-ai unit vrea să fie iubit mai mult decât toate acelea. Împreună cu El ai murit, cu El ai fost îngropat în mormântul preafericit al nepătimirii". Această poruncă nu este doar pentru călugări. Este făgăduinţa făcută fiecăruia dintre cei botezaţi. Dar „libertatea inimii" este încă şi mai importantă, ea depăşeşte măsura poruncilor şi a preceptelor care leagă totuşi printr-o anumită sclavie a datoriei. Libertatea aceea, în dragostea nepotolită de înţelepciune, depăşeşte categoria datoriei. Desăvârşirea nu este accesibilă tuturor, ea este dăruită de către Dumnezeu. Dar dragostea de desăvârşire nu este doar accesibilă, ci obligatorie. A nu avea absolut nimic nu este în puterea tuturor. A deveni străin de lucrurile lumii este o regulă universală. În orice caz, nu este îngăduit să ai de prisos, iar viaţa trebuie să o petreci muncind.

Sensul monahismului nu este atât nevoinţa ascetică şi mortificarea de sine, cât rugăciunea. Şi într-adevăr, pentru a putea să te rogi, este nevoie

de renunţarea de sine. Există două feluri de rugăciune: activă şi contemplativă. Rugăciunea în care inima se deschide şi se abandonează în tăcere, exprimând dorinţa sa în imagini fără cuvinte este rugăciunea supremă, a celor desăvârşiţi. Este „un fel de exaltare a duhului, o renunţare totală la toate cele sensibile, când în suspinele negrăite ale Duhului, se apropie de Dumnezeu". Şi acesta este scopul sau finalitatea rugăciunii: absenţa patimilor (ὅρος τῆς ἀπαθείας). Numai că este un dar pe care nu-l poţi obţine prin propria voinţă. „Dacă nu ai primit încă darul rugăciunii, sau al psalmodierii, stăruie cu putere şi-l vei primi". Rugăciunea trebuie să înceapă cu lacrimi şi cu pocăinţă. Dar chiar când este vorba despre lacrimi, lipsa de măsură nu este bună, de teamă ca nu cumva înlăturarea patimilor să devină ea însăşi o patimă. Dumnezeu poate nu doar să Se mânie şi să fie aspru; El este, înainte de toate, milostivire şi dragoste. „Mulţi uită de scopul lacrimilor, plângând pentru păcate; şi aşa, pierzându-şi mintea, au rătăcit". Este o frenezie nechibzuită şi periculoasă. Rugăciunea presupune tăcere şi uitare: mintea trebuie să devină surdă şi mută. Nu este uşor. În timpul rugăciunii, demonii încearcă înainte de toate să trezească amintirea lucrurilor necesare, pentru a împrăştia min-

tea. Principalul obstacol este tristețea și ținerea de minte a răului. Nu trebuie să te rogi pentru a vedea împlinite propriile dorințe, căci aceasta înseamnă să contrazici voia lui Dumnezeu într-un mod necugetat. Adevărata rugăciune este întotdeauna: Fie voia Ta! Pentru că voia lui Dumnezeu este Binele însuși. Nu poți cere decât Dreptatea și Împărăția, adică virtuțiile și cunoașterea. Și nu doar pentru tine, ci pentru toți frații, precum îngerii, a căror rugăciune cuprinde totul[77].

Rugăciunea este vorbire cu Dumnezeu. De aceea ea necesită nepătimirea; să nu auzi nimic și să nu ai nici o reacție la orice stimul din lume. Dar nepătimirea singură nu este încă de ajuns. Mintea se poate orienta spre reprezentări goale, poate intra în cugetări asupra legilor care guvernează lucrurile, și chiar dacă aceste reprezentări ar fi duhovnicești, ele sunt totuși multiple și deci abat atenția. Atunci mintea nu vede încă locașul desăvârșit al lui Dumnezeu. În rugăciunea curată, nu mai este loc pentru imaginație. „Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să nu îngădui minții tale să se modeleze după vreo formă, ci apropie-te în chip nematerial

[77] A se vedea scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur, unde acest gând este exprimat cu și mai multă putere.

de Cel nematerial"[78]. Imaginile sunt înşelătoare, pentru că Dumnezeu este deasupra imaginii şi a limitărilor, şi ajungi la El prin cunoaşterea fără imagini. „Nu căuta nicidecum să primeşti vreun chip sau vreo înfăţişare în vremea rugăciunii, din dorul de a vedea faţa Tatălui Cel din ceruri. Nu dori să vezi îngeri, sau Puteri, sau pe Hristos în chip sensibil, ca să nu-ţi ieşi cu totul din minte, luând lupul drept păstor şi închinându-te dracilor vrăjmaşi. Începutul rătăcirii minţii este slava deşartă. Căci mintea fiind mişcată de aceasta, încearcă să mărginească Dumnezeirea în chipuri şi înfăţişări"[79]. Rugăciunea este întotdeauna o faptă eroică; calea ce duce spre înălţimile contemplaţiei fără imagini este plină de lupte şi de necazuri, dar rugăciunea este încoronată de bucurie, mai mare decât orice bucurie. Întotdeauna bucuria de Sus este adevărată măsură a rugăciunii autentice. În rugăciune se realizează tainica sinergie între libertate şi darul Harului. Trebuie adăugat că rugăciunea autentică nu este posibilă decât în smerenie, adică în dragostea pentru toţi şi pentru fiecare. Aici renunţarea ajunge la pli-

[78] *Cuvânt despre rugăciune*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, Instit. De Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 82.

[79] *Ibidem*, p. 89.

nătatea sa: reuşita celuilalt trebuie să fie atât de dorită şi izvor de bucurie precum reuşita proprie, şi în fiecare trebuie văzut neîncetat pe sine însuşi. „Fericit este monahul care socoteşte pe toţi oamenii ca Dumnezeu, după Dumnezeu"[80] şi care se consideră ultimul dintre toţi. Rugăciunea este vorbire cu Dumnezeu. Iar sensul rugăciunii în aceasta constă: ca Dumnezeu să coboare şi să vorbească în suflete. „Sfinţească-se numele Tău! Vie împărăţia Ta!" Aceasta înseamnă: „Vie Duhul Tău cel Sfânt şi Fiul Tău Unul-Născut"[81]. Culmea rugăciunii este în Teofanie, în Teofania Trinitară. „Dacă eşti teolog (dacă te ocupi cu contemplarea lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"[82]. În vremea Sfântului Nil precum şi înainte de el, „a face teologie" însemna tocmai să ajungi la Dumnezeu, în „Tri-Unitatea" Sa.

[80] *Ibidem.*

[81] A se vedea la Sfântul Grigorie de Nyssa.

[82] *Cuvânt despre rugăciune*, în *Filocalia* I, p. 81.

V. Sfântul Marcu Ascetul

Sfântul Marcu Ascetul sau Eremitul este apropiat de Sfântul Nil prin lucrările sale. În orice caz, nu este Sfântul Marcu de la Kellia despre care este vorba în *Istoria Lausiacă*. Marcu, autorul cuvântărilor şi cărţilor ascetice, era călugăr în Galatia, aproape de Ancyra (la fel ca Sfântul Nil). Despre viaţa sa ştim puţine lucruri, iar acestea doar din scrierile sale. A trăit în prima parte a secolului V, la început într-o comunitate cenobitică. A fost egumen şi părinte duhovnicesc, apoi s-a retras în deşert şi a trăit izolat. Marcu a scris împotriva nestorienilor. Sub numele de Marcu se cunosc multe opere. Avva Dorotei se referă la ele, Sfântul Isaac Sirul le citează adesea, apoi Sfântul Ioan Damaschin şi mai apoi Fotie vorbeşte despre ele amănunţit. Marcu scria mai ales despre temele morale: „Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte", „Despre pocăinţă", „Răspuns celor care se îndoiesc de Dumnezeiescul Botez", „Despre Post", „Despre legea duhovnicească" etc. Totuşi, el explică îndemnurile sale morale cu privire la supoziţiile dogmatice şi dezvoltă o doctrină coerentă despre păcat şi mântuire, despre libertate şi har. Sfântul Mar-

cu şi-a formulat puncul de vedere în polemica sa cu mesalienii; în toiul disputelor, a subliniat cu tărie că libertatea omului rămâne intactă. În ansamblu, el citează mult din Sfântul Ioan Gură de Aur. Destul de recent a fost găsit şi editat un discurs al lui Marcu împotriva nestorienilor (redactat înainte de Sinodul de la Efes, deci probabil la sfârşitul anului 430). El teologhiseşte ca un antiohian moderat, dar acceptă şi apără formula Sfântului Chiril despre „unirea ipostatică". În mod surprinzător, el nu abordează problema numelui Maicii Domnului – *Theotokos*.

Potrivit gândirii Sfântului Marcu, scopul şi finalitatea nevoinţei ascetice este îndumnezeirea. „Cuvântul trup S-a făcut, ca trupul să se facă Cuvânt; [...] s-a făcut asemenea nouă din multa iubire de oameni, ca noi să ne facem asemnea Lui prin toată virtutea"[83]. Mântuirea este, înainte de toate, izbăvirea de moarte, este „scoaterea din iad şi din moarte"[84]. Sfântul Marcu vorbeşte mai degrabă despre moştenirea morţii, nu a păcatului; el respinge necesitatea „moştenirii naturale a

[83] *Epistolă către Nicolae monahul*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 321.

[84] *Ibidem*, p. 322.

păcatului"[85]. Păcatul este întotdeauna pentru el un act liber al voinţei, sau un acord al libertăţii. Datorită căderii primului om, neamul lui Adam a devenit muritor şi stricăcios; în aceasta constă păcatul său, păcatul originar. Prin mortalitate Marcu înţelege nu doar instabilitatea unităţii psihofizice şi moartea trupească, ci şi pervertirea voinţei. În orice caz, mântuirea este posibilă doar prin Hristos, şi pentru fiecare numai prin Botez, prin înnoirea pe care Duhul o săvârşeşte la Botez. „Nu căuta desăvârşirea ei [a libertăţii] prin virtuţi omeneşti, căci nu se va împlini desăvârşit printr-însele. Desăvârşirea ei e ascunsă în crucea lui Hristos"[86]. Tocmai de aceea nestricăciunea trebuie asimilată şi fixată prin nevoinţa ascetică liberă şi prin sporirea în bine. Păcatul îl aruncă pe om sub puterea morţii; prin păcatele sale personale, omul este antrenat spre moarte, el se supune din nou jugului său şi condamnării, el devine muritor şi stricăcios. Pentru că stinge în el puterea înnoitoare a Duhului. El devine străin de harul baptismal al învierii şi al nestricăciunii.

[85] *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 301.

[86] *Despre legea duhovnicească*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 233.

„Sfântul Botez este desăvârşit, dar nu desăvârşeşte pe cel ce nu împlineşte poruncile"[87]. Căci harul lucrează pe măsura împlinirii poruncilor. Libertatea omului nu este niciodată constrânsă. Chiar după Botez, omul rămâne potrivit voii sale, iar harul care i-a fost dat i se descoperă în măsura în care împlineşte poruncile şi păstrează nădejdea duhovnicească. În asceză, cel mai important lucru este consimţământul voinţei, dispoziţia lăuntrică a inimii; ea „justifică" nevoinţa ascetică lăuntrică, nu exterioară; nevoinţa ascetică a minţii sau a duhului. Altfel spus, nevoinţa rugăciunii prin care este restaurat în om chipul lui Dumnezeu, prin puterea rugăciunii. „Rânduiala creştinilor este lăuntrică". Şi toată lucrarea poruncilor se concentrează în rugăciune, adică faptul de a se întoarce spre Dumnezeu, cu nădejde duhovnicească. Scopul şi hotarul ascezei este cunoaşterea (*gnosis*) şi amintirea lui Dumnezeu, căci „iadul este necunoaşterea", iar uitarea de Dumnezeu este fatală. Cunoaşterea nu este cu putinţă decât prin curăţie şi prin concentrarea minţii. De aceea trebuie nu doar să-ţi stăpâneşti sentimentele şi să nu te laşi împrăştiat de impresii exterioare, dar nici să nu dai atenţie prea

[87] *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez*, trad. rom., p. 275.

mare păcatelor şi căderilor trecute, ca să nu-ţi întinezi imaginaţia. Sufletul este întotdeauna tulburat de gândurile sale, de această ciocănire a ispitelor, dar păcatul şi necurăţia nu sunt aici. Păcatul constă în neatenţia lăuntrică şi în interesul pentru imaginile ispititoare, în faptul că sufletul consimte la aceasta. „Dar momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertăţii voinţei"[88]. *Păcatul constă în a te învoi cu păcatul.* De aceea se cere curăţia gândului şi independenţa faţă de impresiile exterioare. În concentrarea rugăciunii, duhul se curăţeşte şi se înnoieşte prin Duhul Sfânt: „descoperă în sine pecetea chipului dumnezeiesc, înţelege frumuseţea spirituală şi negrăită a asemănării cu Domnul şi pătrunde bogăţia legii lăuntrice a înţelepciunii"[89]. Inima se curăţeşte de toate imaginile, duhul ajunge să fie ferit de imagini. Atunci el intră în „locul nevăzut şi imaterial al cunoaşterii", pe „tărâmul cunoştinţei". Atunci este „sabatul sabaturilor", „odihna duhovnicească a minţii înzestrate cu inteligenţă, care [...] se îmbracă în întregime în Dumnezeul unic; şi printr-o tainică teologie, mintea devine întru totul nedespărţită de Dumnezeu". Este limita absenţei patimilor şi a extazului. Acelaşi ideal

[88] *Ibidem*, p. 302.
[89] *Epistolă către Nicolae monahul*, trad. rom., p. 319.

cu al lui Evagrie şi al Sfântului Nil.

VI. Sfântul Isidor Pelusiotul

Îl putem socoti pe Sfântul Isidor printre scriitorii ascetici, deşi a fost mai degrabă moralist decât un duhovnic în sensul strict al cuvântului. Născut în Egipt, era, prin stilul său duhovnicesc, mai aproape de Antiohieni. Avea mult respect pentru Sfântul Ioan Gură de Aur şi a fost de partea sa, împotriva lui Teofil şi Chiril. Isidor nu a fost un ucenic direct al lui Hrisostom, nu a fost la Constantinopol pentru a învăţa de la acesta. Dar în multe lucruri a fost, duhovniceşte, foarte aproape de el. Din tinereţe, Isidor s-a retras într-o mănăstire aproape de Pelusia, unde a devenit preot şi stareţ. Influenţa lui s-a răspândit foarte departe şi autoritatea lui a fost foarte mare; scrisorile sale stau mărturie despre aceasta. Aproximativ două mii dintre ele sunt editate, iar acestea par să fie departe de totalitatea lor. Foarte curând au fost adunate într-un volum la mănăstirea achimiţilor („neadormiţi") din Constantinopol. Irineu al Tyrului se referea deja la această culegere în *Tragedia* sa. În scrierile sale, Isidor uimeşte prin independenţa şi cutezanţa judecăţilor.

În disputa cu nestorienii, el a avut o atitudine cu totul independentă. El respingea cu hotărâre ideile lui Nestorie, dar era de asemenea nemulţumit de intrigile lui Chiril. Acestuia îi amintea: „Pasiunea nu este o dovadă de clarviziune, iar repulsia este oarbă". Problema trebuie dezbătută cu seninătate şi fără patimă. Sfântul Isidor nu era convins că la Efes a fost astfel. Această serenitate şi această absenţă a pasiunii sunt caracteristice pentru Isidor. În scrierile sale abordează temele cele mai diverse, mai ales exegeza. În explicaţiile la Sfânta Scriptură, el aminteşte de Sfântul Ioan Gură de Aur. Sfântul Isidor nu respinge metoda alegorică, de care se şi slujeşte în mai multe locuri, dar avertizează cu stăruinţă împotriva extremelor şi a furiei patimilor. Trebuie început prin textul direct şi literal şi trebuie explicat textul în coerenţa discursului şi a gândirii. Vechiul şi Noul Testament sunt în consonanţă unul cu celălalt, dar Noul Testament nu trebuie citit în cadrul Vechiului Testament. Sunt diferite trepte ale Revelaţiei. Legea şi profeţii sunt mai puţin decât Evanghelia. Vechiul Testament este trupesc şi metaforic. Singură Evanghelia conţine plinătatea adevărului şi a legii Duhului. De aceea, degeaba îl cauţi pe Hristos în Vechiul Testament. Aceasta vrea să spună: forţând textul,

dai naştere la neîncredere cu privire la Sfânta Scriptură. „Nu este totul spus cu privire la El, dar nu este adevărat nici că n-ar fi spus nimic".

De asemenea, Isidor abordează adesea temele dogmatice. Nu a fost un scriitor original, dar gândirea sa este întotdeauna riguroasă şi limpede: ştia să găsească cuvintele potrivite. Cele mai multe scrisori conţin teme morale; în ele răspunde la diverse întrebări, întotdeauna simplu şi clar. Vorbeşte mult despre lupta lăuntrcă şi despre pocăinţă. Figura sa este foarte marcantă. A fost întâi de toate un dascăl, şi mărturia sa avea autoritate. Dar era o autoritate liberă şi lăuntrică, nu exterioară. Isidor a murit către anul 449.

VII. Diadoh al Foticeii

Printre autorii ascetici, Fericitul Diadoh, episcopul Foticeii din vechiul Epir ocupă un loc aparte. Ştim despre el doar că a fost episcop pe la mijlocul secolului V (potrivit semnăturii sale de pe scrisoarea episcopilor din Epir adresată împăratului Leon în 457 sau 458). Istoricii contemporani cu el nu îl menţionează, iar Fotie, în *Biblioteca* sa, nu zice nimic despre viaţa lui Diadoh, remarcând doar „excelentul" său *Discurs*.

Scrierile lui Diadoh au fost larg răspândite (manuscrisele sunt foarte numeroase), referirile la ele fiind dese; din ele erau citate extrase în culegeri şi florilegii. Lucrarea principală a lui Diadoh este *Cuvântul ascetic despre dreapta socoteală duhovnicească, împărţit în 100 de capete.* Este un îndrumar scurt şi coerent pentru viaţa monastică. Se simte în el puternic polemica, respingerea mesalianismului[90].

Diadoh ne introduce în înţelegerea dificultăţilor interioare şi a pericolelor vieţii monastice (cf. capetelor 76 şi 89). Diadoh defineşte nevoinţa ascetică drept o cale a dragostei (ἀγάπη). Credinţa este gândirea fără patimă. „Cel ce iubeşte pe Dumnezeu [...] se mişcă necontenit cu sufletul către Dumnezeu". Iar „dragostea ne leagă sufletul însuşi de bunătăţile lui Dumnezeu, adulmecând printr-o simţire a minţii urma Celui nevăzut"[91]. Dragostea de Dumnezeu este înainte de toate o anumită renunţare la sine şi smerenie înaintea lui Dumnezeu, un fel de uitare de sine; a se detesta pe sine, din dragoste de Dumnezeu. Adevăratul ascet doreşte întotdeauna ca Dumnezeu să fie preamărit în el, cu toate că el

[90] A se vedea la Marcu Ascetul.

[91] *Cuvânt ascetic*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* I, Instit. de Arte Grafice „Dacia Traiană", Sibiu, 1947, p. 335.

însuşi ar vrea să rămână oarecum „inexistent". El nu cunoaşte şi nu simte în sine măreţie personală. Totuşi, nu se poate ajunge decât treptat la această dragoste. Urcuşul începe pornind de la frica de Dumnezeu. Tocmai frica de Dumnezeu este cea care curăţeşte sufletul, iar cei care nu au ajuns încă la desăvârşire trebuie să dobândească tocmai frica. Deja în procesul de curăţire, dragostea se aprinde şi alungă frica. Frica de Dumnezeu este un fel de „foc fără durere"[92] şi de aceea numai cei care au început să se curăţească au frica adevărată. Trebuie dobândită frica însăşi, prin renunţarea la toată grija cea lumească, prin linişte şi prin absenţa completă a grijilor. Chiar dragostea este psihologic imposibilă înaintea curăţirii. Sufletul este încă dubu, divizat de reproşurile conştiinţei şi se lipseşte de contemplarea bunurilor cereşti. Doar în sufletul curăţit este restabilită această integritate în care se găseşte loc pentru dragoste. Numai în starea de impasibilitate, adică lipsit de griji, mintea poate resimţi harul lui Dumnezeu şi se poate aprinde de dragoste pentru slava şi preamărirea lui Dumnezeu. Dragostea adevărată este dată de Duhul Sfânt, prin puterea căruia sufletul nostru este

[92] *Ibidem*, p. 341.

curăţit, împăcat, liniştit; totuşi, aceasta nu este cu putinţă fără libertatea omului. Nu este „dragostea naturală", ci un dar duhovnicesc, nu este doar mişcarea sufletului sau a voinţei. Cu adevărat, în sufletul însuşi, pe măsură ce ajunge la autocunoaştere, există un fel de dragoste pentru pace, o atracţie către Dumnezeul păcii. Dar din pricina sărăciei sufletului, această atracţie nu poate fi durabilă şi constantă. Ea nu este suficientă pentru a dobândi nepătimirea. „Seminţele naturale" ale sufletului nu pot da roade duhovniceşti. Trebuie să răsară în suflet un fel de „lucrare dumnezeiască" (energie). „Dar dragostea duhovnicească nu o poate câştiga cineva până ce nu va fi iluminat întru toată încredinţarea de Duhul Sfânt"[93]. În dragostea duhovnicească se ajunge la spontaneitatea cea mai înaltă. Cel care este stăpânit de o asemenea dragoste desăvârşită, este deja mai presus de credinţă, pentru că el are deja în suflet ceea ce caută şi ceea ce cinsteşte credinţa. El este deja în întregime cu Dumnezeu, pentru că este întru totul dragoste.

Omul este creat după chipul lui Dumnezeu, acest chip fiindu-i dat prin minte şi prin libertate. Dar chipul trebuie să devină „asemănare". Iar

[93] *Ibidem*, p. 379.

aceasta se împlineşte în libertate şi în dăruirea de sine din dragoste. Asemănarea cu Dumnezeu se dobândeşte prin nevoinţa ascetică. Şi ea se realizează prin pogorârea Harului, dar nu fără participarea liberă a omului. Pentru că pecetea nu se poate imprima pe ceara întărită. Calea ascezei, mai ales la început, este teribilă şi inegală. Este o cale prin mijlocul ispitelor, este o luptă. În general este imposibil să înlături ispitele. Iar nepătimirea nu înseamnă să nu fi asaltat de demoni sau de gânduri, ci să rămâi neînvins. În rest, în această viaţă muritoare, este imposibil să ajungi la absenţa completă a patimilor, în afară de cazul martirilor. Iar plinătatea se va descoperi atunci când „ce este muritor va fi înghiţit de viaţă" (2 *Corinteni* 5, 4), când sufletul nu va mai cunoaşte imaginea vieţii trecătoare de aici. În nevoinţa ascetică, cea mai importantă este ascultarea, aceasta „poartă a dragostei". Este un antidot direct împotriva orgoliului nesupunerii, este antiteza directă a neascultării. După aceea, abstinenţa este indispensabilă, ca remediu şi întărire a trupului. Finalitatea abstinenţei este să ajungi la un fel de orbire faţă de această viaţă care iubeşte înşelăciunile. Altfel spus, înseamnă „să petreci pu-

rurea în inima ta"[94] (ἐνδημία ἐν τῇ καρδία). Aceasta este „lucrarea duhovnicească", sau dragostea de înţelepciune, atenţia şi simplitatea duhului. Iar acedia, această boală care naşte lenea, pândeşte sufletul. Singurul remediu este amintirea de Dumnezeu, care încălzeşte sufletul, şi o rugăciune intensă. Despre rugăciune, Diadoh vorbeşte mult, şi mai cu seamă despre rugăciunea lui Iisus. Nu este doar chemarea numelui lui Iisus, ci un fel de „lucrare duhovnicească neîntreruptă", amintirea constantă a lui Dumnezeu. Este *contemplarea* sfântului şi slăvitului nume al lui Iisus în adâncul inimii. Prin puterea amintirii constante, el se înrădăcinează aici, el se întipăreşte în suflet precum pecetea unui sigiliu. Pentru aceasta, sufletul trebuie să fie curăţit şi liniştit, pentru că în sufletul emoţionat sau mâhnit, amintrea constantă de Dumnezeu nu-şi găseşte loc. „Căci zăbovind numele acela slăvit şi mult dorit prin pomenirea minţii în căldura inimii, sădeşte în noi numaidecât deprinderea de a iubi bunătatea Lui, nemaifiind nimic care să ne împiedice. Acesta este mărgăritarul cel de mult preţ, pe care-l poate agonisi cineva vânzând toată averea sa, ca să aibă o bucurie negrăită din aflarea

[94] *Ibidem*, p. 356.

lui"[95]. Sufletul simte lumina şi focul dumnezeiesc. Şi aici este lucrarea Duhului. Harul însuşi, care cugetă împreună cu sufletul şi strigă împreună cu el: „Doamne Iisuse Hristoase". Căci omului nu-i este dat să cheme numele Domnului Iisus decât în Duh (cf. 1 *Corinteni* 12, 3). Fericitul Diadoh deosebeşte *teologia* de *gnoză*. Teologia este treapta inferioară şi prima în lucrarea duhovnicească. Teologia înseamnă contemplare şi înţelepciune, înseamnă să ajungi la cuvântul lui Dumnezeu. Dar înainte de toate, este darul lui Dumnezeu, „cea dintâi naştere prin har". „Harul obişnuieşte la început să umple sufletul de lumină prin simţire multă. Dar înaintând omul în nevoinţe, adeseori harul lucrează pe nesimţite tainele sale în sufletul contemplativ (văzător) şi cuvântător de Dumnezeu. Făcând la început aşa, el vrea ca, bucurându-ne, să ne poarte spre contemplaţiile dumnezeieşti [...]"[96]. Aceasta este iluminarea sufletului, iluminarea lui prin „focul schimbării" ; prin aceasta omul devine asemănător sfinţilor îngeri care rămân mereu în lumina dumnezeiască[97]. Totuşi, teologia nu este numai un dar. Omul este chemat să „încerce" sau să

[95] *Ibidem*, p. 357.
[96] *Ibidem*, p. 364.
[97] A se vedea la Sfântul Dionisie Areopagitul.

studieze Scriptura. Căci tocmai prin intermediul Bibliei lucrează Harul care ilumineză. Nu este doar un efort al gândirii: cea mai importantă este lucrarea dragostei, care te ajută să te bucuri de slava lui Dumnezeu. Iar înţelepciunea este darul cuvântului, darul grăirii, al vestirii lui Dumnezeu cu putere şi tărie (darul „cuvântului duhovnicesc"). Este darul învăţăturii duhovniceşti. Un dar deosebit, mai degrabă din categoria inferioară, pentru că pe treptele înalte, totul se topeşte în tăcere: „nici cel învăluit din belşug de lumina bunătăţii Preasfântului Duh să nu înceapă a cuvânta. [...] Cunoştinţa leagă pe om de Dumnezeu prin experienţă, dar nu îndeamnă sufletul să cuvinteze despre lucruri. De aceea unii dintre cei ce petrec în viaţa monahală sunt luminaţi de ea în simţirea lor, dar la cuvinte dumnezeeşti nu vin"[98]. Există un anumit pericol în iubirea de înţelepciune. Este mai degrabă o cale largă, „dată fiind lărgimea şi libertatea de mişcare ce i-o procură vederile dumnezeieşti"[99]. Această cale pare mai uşoară decât calea strâmtă a rugăciunii. De aceea este bine să te menţii pe calea strâmtă şi să te străduieşti să te rogi şi să psalmodiezi.

[98] *Cuvânt ascetic*, trad. rom., p. 337.
[99] *Ibidem*, p. 364.

Aceasta modelează mintea, o fereşte de orice închipuire şi de vorbărie. Şi în orice caz, rugăciunea este deasupra tuturor celorlalte „mai presus de orice lărgime". Gnoza este de asemenea rugăciune, experienţă a rugăciunii, tăcere şi absenţă a grijilor. Este o eliberare completă de patimi. Pe măsura sporirii duhovniceşti, sufletul devine tot mai tăcut şi se roagă sau psalmodiază deja, doar cu inima, şi nu cu vocea. Trebuie amintit în mod deosebit *darul lacrimilor* („lacrimile care nu seacă nicidecum"). Există lacrimi de întristare, lacrimi de mărturisire, iar mai presus de acestea, lacrimile de căinţă şi bucurie, „lacrimi duhovniceşti", „lacrimi fără durere", care aduc bucurie, „lacrimile duhului", lacrimi ale dragostei arzătoare, când până şi gândurile par să semene cu lacrimile, din cauza marii căinţe şi a lacrimilor. Iar plânsul duhovnicesc este urmat de bucurie şi de dragoste de linişte.

Calea ascezei este o cale plină de ispite. Totuşi, nu trebuie înţeles că sufletul se împarte între bine şi rău, că în el coexistă „harul" şi „păcatul". Aceasta susţin euchiţii. Greşeala lor constă în proasta înţelegere şi în limitarea renaşterii pe care ne-o aduce Botezul. Căci prin Botez, Satana este alungat şi harul pătrunde în noi. Ispitele demonilor continuă şi chiar sunt mai mari, dar ele

nu învăluie sufletul cu ispite decât la exterior. Sufletul nu poate fi un soi de locuinţă comună pentru Dumnezeu şi pentru diavol. Este cu neputinţă, dacă nu chiar numai din cauza simplităţii sufletului. Prin Botez, harul rămâne în profunzimile tainice ale sufletului. „Unde mai poate încăpea persoana celui rău?" Ispitele vin acum prin trup: „duhurile rele de aici înainte se mută şi se încuibează în simţurile trupului, lucrând prin natura uşor de influenţat a trupului asupra celor ce sunt încă prunci cu sufletul"[100]. Rămâne dualitatea dorinţei şi, în aceasta, posibilitatea căderii. În căderea originară, mintea omului a alunecat într-un fel în „dualitatea cunoaşterii" (cunoaşterea binelui şi răului), iar „simţirea naturală [...] e împărţită în două lucrări, din pricina neascultării lui Adam"[101] în aşa fel încât omul îşi aminteşte întotdeauna de rău. Aici apar ispitele, demonii trec la atac şi se străduiesc să distragă şi să împrăştie „simţirea duhului" prin diferite himere. Dar nu le este dat să pătrundă în adâncurile sufletului, câtă vreme rămâne în noi Duhul Sfânt. Iar lupta se situează pe tărâmul voinţei. „Căci e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului. Fiindcă cel dintâi este, pe când cel de al doilea, nu

[100] *Ibid*em, p. 370.
[101] *Ibid*em, p. 343.

este, decât numai în faptul că se face"[102]. Altfel spus, binele este „firea" (φύσις), iar răul nu este decât o „stare" (ἕξις), o stare a voinței. Diadoh corectează greşeala psihologică a adversarilor săi, care consideră dedublarea voinței ca o dualitate de ipostaze. Răul pune stăpânire pe om doar în măsura înapoierii sale duhovniceşti, atunci când „încă nu sunt luminate de sfânta lumină, printr-o simțire adâncă, toate mădularele inimii"[103]. Este adevărat că inima noastră poate să nască de la sine gânduri rele, în măsura în care ne gândim la ceea ce nu este bine. Totuşi, cel mai adesea este o ispită demonică şi doar ni se pare că vine din inima noastră, pentru că noi le asimilăm sau ne facem părtaşi cu ele. Mai trebuie spus că majoritatea ispitelor sunt încercări îngăduite de către Dumnezeu pentru a ne întări voința şi pentru a ne aminti slăbiciunea proprie. Dumnezeu le îngăduie pentru a ne învăța. Numai până la Botez se ascunde Satana înlăuntrul sufletului, dar atunci Harul nu lucrează încă decât din exterior, nefăcând decât să atragă şi să predispună sufletul spre bine. Controversa vizează mai degrabă psihologia păcatului. Cum să înțelegem puterea ispitelor asupra creştinilor? Ce vrea să în-

[102] *Ibidem*, p. 336.
[103] *Ibidem*, p. 378.

semne posibilitatea ispitei şi a căderii? Diadoh nu exagerează nicăieri eficacitatea practică a Botezului. Harul Botezului nu aduce roade decât în asceză şi libertate. Dar calea păcatului vine din exterior, prin înclinaţia voinţei. Diadoh nu-i numeşte pe adversarii săi, însă în denumirile date mai târziu capitolelor sunt menţionaţi „ereticii euchiţi". Or, ne putem gândi că Diadoh viza opiniile autorului *Omiliilor duhovniceşti*, şi mai degrabă concluziile la care ar putea ajunge unii fraţi, dată fiind simplitatea lor totală[104]. Totuşi, aici controversa nu se referă la faptele experienţei ascetice, ci doar la interpretarea lor. Trebuie adăugat însă că Diadoh respinge categoric orice viziune sensibilă: imaginile focului, la fel ca şi vocile sunt ispite ale vrăjmaşului. În acest trup muritor, nu ne este dat să-L vedem în mod sensibil nici pe Domnul, nici ceva din cele cereşti. El acceptă că Dumnezeu poate trimite vise, dar chiar atunci, este mai bine să nu le primeşti şi să nu crezi în nici o viziune pentru a nu fi lipsit de discernământ, din cauza slăbiciunii sufletului nostru. Trebuie căutată atestarea nevăzută şi nonsensibilă (aici, din nou este în dezacord cu autorul *Omiliilor duhovniceşti*).

[104] A se vedea la Epifanie al Ciprului.

VIII. Avva Dorotei

Printre textele din secolul VI trebuie amintite în mod deosebit *Învăţăturile* Avvei Dorotei. A început viaţa monastică în aşezământul cenobitic întemeiat de Avva Serid, pe drumul dintre Ascalon şi Gaza. Serid era egumenul, dar adevăratul îndrumător duhovnicesc al fraţilor era Varsanufie (mort către 540). Trăia într-o retragere severă şi în tăcere (pentru o vreme împreună cu prietenul şi ucenicul său Ioan Văzătorul sau „Profetul"), iar cu fraţii nu comunica decât în scris şi prin intermediul egumenului. Sfântul Varsanufie era un harismatic. Avea darul clarviziunii şi putere duhovnicească. Nu era preot, dar ierta totuşi păcatele celor care alergau către el în căutarea de sprijin duhovnicesc. S-au păstrat răspunsurile sale („întrebări şi răspunsuri" sau „scrisori"). Avva Dorotei aduna extrase din aceste scrisori şi adăuga la ele răspunsurile lui Ioan (şi de asemenea răspunsurile Avvei Zosima, care trăia în împrejurimile Cezareii Palestinei). Mai târziu, Dorotei a întemeiat propria sa mănăstire, pe drumul ce duce de la Gaza la Maium. Iar pentru fraţi a compus *Învăţăturile* şi îndrumările sale despre viaţa

monastică. A murit la începutul secolului VII. Cartea sa a fost un ghid model în cenobii. Sfântul Teodor Studitul îl aprecia mult. Dorotei se slujea de izvoare literare şi încerca să facă bilanţul unei tradiţii deja formate şi al experienţei ascetice acumulate. El nu se opreşte deloc asupra chestiunilor generale. Îndemnurile sale au un caracter practic, referindu-se adesea la viaţa cotidiană. Însă el porneşte de la un ideal harismatic înalt. Primul om era un harismatic. În Paradis el trăia în contemplaţie şi rugăciune, „în toată slava şi mărirea". Păcatul a însemnat căderea din contemplaţie, în „starea paranaturală" (εἰς τὴν παράφυσιν). Căderea de la viaţă la moarte. Aşa începe Avva Dorotei. Dumnezeu-Omul, Noul Adam, ne-a eliberat din păcat şi din moarte. Botezul inaugurează noua viaţă, este izvorul libertăţii facerii de bine. Totuşi, libertatea nu se realizează decât prin asceză. Iar în asceză, cea mai importantă este renunţarea la voinţa proprie, renunţarea la dorinţele proprii, altfel spus supunere totală şi ascultare faţă de învăţătorul duhovnicesc pe care l-ai ales. Această renunţare la propria voinţă este mijlocul de a ajunge la nepătimire. Neîmplinind propriile dorinţe şi patimi, dispar motivele de tulburare. Atunci dorinţele înseşi se sting, sufletul se linişteşte. Se creează impresia

că dorințele sunt întotdeauna împlinite. Omul vede adevărata cale ce duce la Dumnezeu doar când şi-a abandonat voința proprie. Altfel nu înțelege că sunt fără prihană căile Domnului. Totuşi, ascultarea nu este doar o pedagogie sau o disciplină. Trebuie să te supui părinților duhovniceşti, adică harismaticilor. Acelaşi ritm de viață în comunitate este determinat de idealul monastic. Datoria călugărului este să depăşească patimile, să ajungă la pacea lăuntrică şi la absența patimilor.

Mai trebuie adăugat că în mănăstirea lui Seridus, exista foarte multă reticență față de Origen[105].

IX. Avva Isaia

Printre autorii ascetici minori trebuie menționat şi Avva Isaia. El este autorul celor 29 de cuvântări adresate ucenicilor, abordând toate aspectele vieții şi ale ascezei monastice. Despre autor aflăm din izvoare siriene, din ceea ce se numeşte *Istoria Bisericii* a lui Zaharia Scolasticul. Era un eremit din Sketis care mai târziu s-a sta-

[105] A se vedea răspunsurile Sfântului Varsanufie.

bilit în Palestina şi a murit în 488 în apropierea Gazei. Era un adversar al Sinodului de la Calcedon şi a semnat *Henotikonul* lui Zenon. Dar el nu era intolerant şi avea relaţii bune cu cei care au participat la Sinod. În cuvântările sale nu există ceva care să fie în mod clar monofizit. Totuşi, patriarhul Sofronie al Ierusalimului a avut mai târziu o atitudine negativă faţă de el. Sfântul Teodor Studitul era de altă părere şi a fost acuzat mai târziu că s-a folosit de lucrările eretice ale lui Isaia. Sfântul Teodor credea că era vorba despre un alt Isaia. În sens strict, Isaia nu era monofizit. Iar dacă nu a acceptat Sinodul de la Calcedon, aceasta însemna doar fidelitate unilaterală faţă de tradiţiile locale din Alexandria. În discursurile sale, nu abordează practic teme dogmatice (a se vedea consideraţiile faţă de „firea" lui Adam şi „firea" lui Iisus). Gândirea fundamentală a ascezei sale este renunţarea la voinţă. El scria pentru eremiţi şi pentru călugării din chilii.

X. Sfântul Isihie Sinaitul

Nu putem spune cu precizie când a trăit Isihie, un călugăr din Sinai care a scris *Despre trez-*

vie şi virtute. În orice caz, nu este unul şi acelaşi cu Isihie din Ierusalim, exeget şi predicator bine cunoscut din secolul V. Ascetul Isihie a scris mult mai târziu. El face aluzie (deşi neclar) la *Scara* şi la Sfântul Maxim. Capetele sale sunt de mare interes, reprezentând una dintre primele încercări de a expune sistematic învăţătura despre rugăciunea lui Iisus. În aceasta vede el scopul ascezei. Vindecarea sufletului înseamnă eliberarea lui de gânduri şi de opinii care îl seduc, adică dobândirea libertăţii lăuntrice, în „privegheре" şi „trezvie" (προσοχή şi νῆψις). Altfel spus, în linişte (ἡσυχία). „Deoarece tot gândul intră prin închipuirea (nălucirea) vreunor lucruri sensibile, lumina fericită a Dumnezeirii va lumina mintea atunci când aceasta se va odihni de toate şi va părăsi orice formă ce vine din acestea. Căci strălucirea a ceea se arată minţii curate când dispar toate gândurile (chipurile)"[106]. Iar liniştea nu este posibilă decât cu ajutorul rugăciunii neîncetate, netulburată nici măcar de mulţimea cererilor şi a cuvintelor rugăciunii. Aceasta trebuie să fie o „rugăciune monologică" (εὐχὴ μονολογιστός), o simplă invocare („epicleză") a numelui lui Iisus. Iar aici există mai multe trepte. Şi

[106] *Cuvânt despre trezvie*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* IV, Edit. Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 60.

puţin câte puţin, sufletul se înalţă până la contemplaţie, este iluminat; sporind astfel în dragoste, sufletul ajunge la vederile îngereşti sau serafice. În anumite aspecte, Isihie ne aminteşte de Diadoh.

XI. Ioan Carpatiul

Trebuie amintite aici şi lucrările lui Ioan Carpatiul. Nu se ştie nimic despre viaţa sa. Nu cunoaştem nici măcar perioada în care a trăit. Fotie îl aminteşte alături de Diadoh şi de Nil, dar ar fi pripit să tragem concluzia că a fost contemporanul lor. Sub numele său se cunosc o serie de îndemnuri expuse în scurte „capete". Mai cu seamă *Capetele de mângâiere către monahii din India*, apoi capete morale, „psihologico-ascetice", „gnostice" etc.

Din secolul VI datează scrierile Sfântului Simeon Stâlpnicul.

Printre scriitorii din secolul VII trebuie amintit Sfântul Antioh (din Lavra Sfântului Sava), autorul popularei lucrări *Pendecta*, şi Sfântul Talasie, prietenul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care a scris *Despre dragoste, Despre înfrânare şi despre viaţa duhovnicească*. La aceşti

autori găsim expuse punctele de vedere obişnuite despre sensul şi misiunea lucrării duhovniceşti lăuntrice a călugărului.

XII. Sfântul Ioan Scărarul

1. Viaţa Sfântului Ioan Scărarul

Am putea numi viaţa Sfântului Ioan Scărarul un cântec de laudă. Astfel, îl putem caracteriza ca un om de rugăciune şi de contemplaţie. Căci Ioan „urcă şi el pe munte şi intră în întunericul nestrăbătut, primind legiuirea şi vederea de Dumnezeu întipărită, în care urcă prin trepte înţelegătoare"[107]. A fost considerat „un oarecare Moise nou apărut". Se cunosc puţine fapte din viaţa sa. Nu ştim cu certitudine nici măcar când a trăit şi de unde era de loc. Reconstituind lucrurile, s-ar putea spune că a murit la mijlocul secolului VII. În prima tinereţe, a plecat la mănăstirea din muntele Sinai, unde a rămas toată viaţa. În rest, a mai trecut prin Egipt, pe la Sketis şi Tabenisa. Mulţi ani a fost povăţuit de către un stareţ, după moartea căruia s-a retras şi a trăit ca eremit într-o peşteră nu prea îndepărtată, dar izolată. Sfântul Ioan era deja un bătrân vestit când a fost ales egumenul mănăstirii de la Sinai. Puţină vreme a

[107] Aşa îl numeşte monahul Daniil din Raith, care a scris despre viaţa sa. În *Filocalia* IX, trad. rom. D. Stăniloae, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1980, p. 37.

rămas egumen, deoarece s-a întors la starea de eremit.

2. *Scara* Sfântului Ioan

Sfântul Ioan a scris *Scara* în vremea în care era egumen. Cartea sa este considerată ca reprezentând „tablele legii duhovniceşti", adresată „noului Israel, adică celor ieşiţi de curând din Egiptul şi din marea gândită cu mintea"[108]. Este o descriere sistematică a vieţii monastice normale, potrivit treptelor desăvârşirii duhovniceşti. Ceea ce este fundamental, este tocmai sistemul, ideea unei succesiuni logice şi regulate în nevoinţa ascetică. *Scara* este scrisă într-un limbaj simplu, aproape popular: autorul preferă comparaţiile împrumutate din viaţa de fiecare zi, proverbele şi zicătorile. El scrie despre propria-i experienţă. Totuşi, se bazează întotdeauna pe tradiţie, pe învăţătura părinţilor inspiraţi de Dumnezeu. El se referă direct sau mai voalat la Capadocieni, la Nil şi Evagrie, la *Apoftegme* şi la Părinţii din A-

[108] *Epistola lui Ava Ioan, egumenul Mînăstirii Raith, către Ioan, minunatul egumen al Muntelui Sinai*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* IX, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1980, p. 39.

pus: Casian din Marsilia şi Grigorie cel Mare. *Scara* se încheie cu un cuvânt *Către Păstor*, unde Sfântul Ioan vorbeşte despre datoria egumenului.

Scara a fost prin excelenţă o carte citită şi nu doar în mănăstiri. Ca dovadă, numeroasele copii (adesea în împodobite cu miniaturi). O dovedesc şi *scoliile*; deja Daniil din Raith, tânărul contemporan cu Sfântul Ioan, a compus pe marginea acestei cărţi scolii care îi sunt dedicate. Mai târziu găsim o explicaţie a *Scării* la Ilie din Creta, şi după aceea la patriarhul Fotie. *Scara* a avut o mare influenţă în Occident, până la sfârşitul Evului Mediu[109].

Planul *Scării* este foarte simplu. El este determinat mai degrabă de logica inimii decât de logica minţii. Sfaturile practice sunt împletite cu analiza psihologică. Fiecare exigenţă trebuie explicată, aceasta însemnând că cel care practică asceza trebuie să ştie clar de ce i se cere lui să facă una sau alta şi de ce într-o anumită ordine. Trebuie amintit că Sfântul Ioan scria pentru călugări şi avea tot timpul în minte condiţiile dominante din mănăstiri şi circumstanţele vieţii călugăreşti.

---

[109] A se vedea şi traducerea *Scării* în limba română şi studiul făcute de către Mitropolitul Nicolae Corneanu, Edit. Amarcord, Timişoara, 1994.

Prima exigenţă a monahismului este să renunţe la toate cele din lume. Renunţarea nu este posibilă decât în libertate, prin libera voinţă, care este demnitatea esenţială a omului. Păcatul este negarea liberă a lui Dumnezeu, sau îndepărtarea de El, iar această negare a vieţii înseamnă moarte voită. Un fel de sinucidere. Nevoinţa ascetică înseamnă să te întorci către Dumnezeu în totală libertatea şi cu toată voinţa, să-l urmezi pe Hristos. Altfel spus, înseamnă să tinzi tot timpul cu voinţa şi să te întorci către Dumnezeu. Culmea ascezei se află în monahism. Călugăria presupune o constrângere permanentă impusă naturii şi o stăpânire neîncetată a simţurilor. Renunţarea la lume trebuie să fie totală şi absolută: respingerea firii pentru a primi bunurile care sunt mai presus de fire. Este o opoziţie foarte importantă: „naturalul" este înfrânt pentru a dobândi *supra*-naturalul, nu este înlocuit de *contra*-natural. Menirea nevoinţei ascetice este de a *sublima* libertatea naturală, şi nu de a lupta împotriva legilor ei autentice. De aceea doar adevăratele motivaţii şi adevăratul scop pot justifica renunţarea şi nevoinţa ascetică. Asceza este un mijloc, nu un scop. Iar nevoinţa ascetică nu ajunge la desăvârşire decât atunci când Iisus Însuşi vine şi dă deoparte piatra de la intrarea inimii împietrite. Fără aceas-

ta, asceza este sterilă şi inutilă. Rostul nu constă în renunţarea însăşi, ci în această *unire* cu Dumnezeu, care nu este posibilă decât prin renunţarea autentică, adică prin eliberarea de lume, eliberarea de patimi şi de slăbiciuni, eliberarea de ataşamentul faţă de lume şi de atracţia ei, cu scopul de a dobândi şi de a ajunge la *nepătimire*. În nevoinţa ascetică însăşi, cel mai important este motorul acestui proces: dragostea de Dumnezeu, alegerea conştientă. Altfel, chiar nevoinţa involuntară poate să se dovedească roditoare: renunţarea datorată circumstanţelor sau chiar constrângereii; căci sufletul poate de asemenea să se trezească dintr-o dată. „Care e deci călugărul credincios şi înţelept? Cel care şi-a păzit căldura lui nestinsă şi n-a încetat să adauge pînă la ieşirea (moartea) lui, în fiecare zi, foc la foc şi căldură la căldură şi sârguinţă la sârguinţă"[110]. Altfel spus, ceea ce contează nu este atât indiferenţa faţă de lume, cât dorinţa arzătoare de *a merge către Dumnezeu*. Renunţarea atinge desăvârşirea în înstrăinarea duhovnicească. Lumea trebuie să ajungă să ne apară străină. „Înstrăinarea este părăsirea fără întoarcere a tuturor celor din locul de obârşie, care lucrează în noi împotriva ţintei e-

[110] *Scara* I, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* IX, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1980, p. 59.

vlaviei noastre"[111]. Este calea către Dumnezeul Cel dorit. Iar faptul de a deveni străin nu se justifică decât „pentru a ne face nedespărțit gândul la Dumnezeu"[112]. Altfel, înstrăinarea ar fi fără scop și inutilă. Înstrăinarea nu trebuie să se hrănească din ura față de lume și de ceea ce rămâne în lume, ci doar de dragostea sinceră de Dumnezeu. Efectiv, această dragoste este exclusivă și stinge chiar dragostea față de părinți. Iar renunțarea trebuie să fie necondiționată. „Ieși din pământul tău și din rudenia ta și din casa tatălui tău" (*Facerea* 12, 1). Totuși, această „ură" față de ceea ce rămâne în lume este una fără patimă. Monahismul este o ieșire din locul de obârșie, adică din mediul social în care se găsește fiecare, conform nașterii sale. Înseamnă fuga de seducții și de distracții. Trebuie creat un mediu nou și circumstanțe favorabile ascezei: „Să-ți fie ție tată cel ce poate și voiește să se ostenească împreună cu tine în ușurarea sarcinilor păcatelor tale"[113]. Această nouă ordine de viață se crează în mod liber. Aici mai contează încă odată renunțarea. Și de data aceasta, la propria voință și *nu* la libertate. Este treapta ascultării. A asculta nu

[111] *Scara* III, trad. rom., p. 66.
[112] *Ibidem*, p. 67.
[113] *Ibidem*, p. 72.

înseamnă să-ţi sufoci libertatea, ci să-ţi transfigurezi voinţa, să depăşeşti tendinţa ei către patimi. „Ascultarea este mormânt al voinţei şi înviere a smereniei"[114]. Este o „viaţă străină de curiozitate". Asceza monastică începe prin alegerea unui povăţuitor sau a unui părinte duhovnicesc. Totuşi, acest povăţuitor trebuie ales cu discernământ şi circumspecţie: „să cercetăm pe întâistătător şi să-l judecăm şi, ca să zic aşa, să-l cercăm, ca nu cumva încredinţându-ne corăbierului ca unui cîrmaci şi celui pătimaş ca unuia fără patimi şi mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur"[115]. Dar alegerea odată făcută, obligă. Şi nu se pot discuta sau pune la încercare cuvintele şi faptele povăţuitorului pe care l-ai ales. Sfatul duhovnicului trebuie să-l asculţi cu umilinţă, şi fără să te îndoieşti, ca şi când ar fi ieşit din gura lui Dumnezeu, chiar şi când ar fi contrar propriei înţelegeri, iar cel pe care îl întrebi nu este foarte duhovnicesc. „Căci nu este nedrept Dumnezeu ca să lase să fie amăgite sufletele care s-au smerit pe ele prin încredere şi nerăutate, de către sfatul şi judecata aproapelui, chiar dacă cei întrebaţi ar fi ca nişte animale necuvântătoare. Cel ce grăieşte prin ei

[114] *Scara* I, trad. rom., p. 58.
[115] *Scara* IV, trad. rom., p. 81.

este nematerial şi nevăzut"[116]. Altfel spus, ascultarea este justificată prin credinţa şi nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu. Nădejdea neclintită este poarta care duce la „nepătimire". Este foarte important ca supunerea însăşi să fie un act al libertăţii, al gândirii libere şi al alegerii. Apoi, renunţarea la voinţa proprie se face pentru a fi eliberat. Prin ascultare, voinţa se eliberează de constrângerile opiniei personale, se eliberează de puterea patimilor. În acest sens, ascultarea este anticiparea adevăratei nepătimiri. „Ascultarea este mormânt al voinţei şi înviere a smereniei. Nu se împotriveşte mortul şi nu alege între cele bune şi între cele părute rele"[117]. Aceasta este calea libertăţii adevărate, care trece prin sclavia voită (ca întotdeauna, învierea trece prin moarte şi renaşterea prin procesul morţii).

Nevoinţa lăuntrică trece prin pocăinţă. Mai precis: pocăinţa sau plângerea păcatelor proprii este elementul însuşi care permite asceza. De pocăinţă este legată *aducerea aminte de moarte.* Este anticiparea spirituală a morţii şi deja un fel de „moarte de fiecare zi". Adevărata „aducere aminte de moarte" nu este cu putinţă decât în absenţa totală a patimilor şi prin renunţarea desă-

[116] *Scara* XXVI, trad. rom., 349.
[117] *Scara* IV, trad. rom., p. 79.

vârşită la propria voinţă. În aceasta nu este frică. Şi aceasta este un dar de la Dumnezeu. Treapta următoare sunt lacrimile şi lacrimile de bucurie. „Pocăinţa este împrospătarea Botezului"[118], iar lacrimile sunt mai mult decât Botezul. „Deşi cuvântul e îndrăzneţ, izvorul lacrimilor după botez e mai mare decît botezul"[119]. Pentru că lacrimile curăţesc fără încetare păcatele pe care le facem. Există lacrimi de frică şi lacrimi de implorare a milostivirii; şi există lacrimi de dragoste, care înseamnă că rugăciunea a fost primită. „Nu vom fi învinuiţi, o, prieteni, la ieşirea sufletului, că nu am săvârşit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreşit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns"[120].

[118] *Scara* V, trad. rom., p. 136.
[119] *Scara* VII, trad. rom., p. 166.
[120] *Ibidem*, p. 185.

3. Nepătimirea, sensul ascezei

Scopul nevoinței ascetice lăuntrice este de a dobândi nepătimirea, adică absența patimilor. Iar sarcina lăuntrică pentru a o pune în lucrare se rezumă la a stinge constant patimile. Trebuie să tindem spre a le opri, şi să reuşim să oprim mişcarea de aprindere a patimilor. Şi înainte de toate, trebuie depăşită tendința de mânie, „furtuna inimii", trebuie dobândită nemânierea, blândețea, pacea şi tăcerea. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, mânia este legată de iubirea de sine. De aceea el defineşte nemânierea drept „dorința nesăturată de necinstire, precum în cei iubitori de slavă deşartă dorința de laudă este nemărginită", iar blândețea ca „starea nemişcată a sufletului, care rămâne aceeaşi, în necinstiri ca şi în laude"[121]. Şi mai sus se află lipsa desăvârşită a resentimentelor „neamintirea răului", după imaginea blândeții lui Iisus. Trebuie să te opreşti cu totul să judeci. Pentru cei ce păcătuiesc roagă-te în taină „căci acesta este felul iubirii primit la Domnul"[122]. A judeca şi a condamna nu se potriveşte celor ce se pocăiesc. „A judeca înseam-

[121] *Scara* VIII, trad. rom., p. 186.
[122] *Scara* X, trad. rom., p. 201.

nă a răpi cu obrăznicie un drept al lui Dumnezeu"[123]. Căci omul nu poate cunoaşte totul, iar fără această cunoaştere judeci pripit. „Să nu osândeşti, chiar de vezi cu ochii tăi. Căci de multe ori se înşeală şi aceştia"[124]. Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte mult despre felul în care poţi să depăşeşti ispitele trupeşti şi să ajungi la curăţie. Izvorul curăţiei se află în inimă, curăţia depăşeşte puterile omului, este un dar de la Dumnezeu, chiar dacă este dobândit prin asceză. Iubirea de arginţi este învinsă prin ne-avuţie, „lepădând toată grija cea lumească", un fel de absenţă a oricărei griji pământeşti, absenţă a tristeţii, datorată credinţei şi nădejdii. Încă şi mai periculoasă este ispita orgoliului, pentru că cel orgolios este sedus chiar fără a fi ispitit de demon, devenind pentru sine un demon şi un duşman. Orgoliul este învins prin smerenie. Smerenia nu se poate defini prin cuvinte, este un fel de „har negrăit al sufletului", pe care nu-l poţi dobândi decât prin propria trăire. Nu poţi învăţa umilinţa decât lângă Hristos. „deci nu de la înger, nici de la om şi nici de pe hârtie, «ci de la Mine», adică din sălăşluirea, din luminarea şi din lucrarea Mea în voi; «că sunt blând şi smerit cu inima» [*Matei*

[123] *Ibidem*, p. 203.
[124] *Ibidem*.

11, 29]"[125]. Într-un anume sens, smerenia celor care practică asceza este un fel de orbire faţă de propriile lor virtuţi, ajutor dumnezeiesc ce nu ne lasă să vedem propriile progrese.

În dezvoltarea patimilor, Sfântul Ioan Scărarul deosebeşte următoarele etape: mai întâi sugestia sau atacul (προσβολή), o anumită imagine sau gând, „îngrămădirea gândurilor". Nu este încă păcat, pentru că voinţa nu participă. *„Însoţirea* e convorbirea cu ceea ce s-a arătat în chip pătimaş sau nepătimaş"[126]. Iar în acest interes, începutul păcatului constă în atenţia acordată ispitei. Totuşi, angajarea voinţei este mai importantă. „Consimţirea (încuviinţarea) este învoirea cu *plăcere* a sufletului, cu ceea ce s-a arătat"[127]. Iar mai târziu gândul (gândul seducător sau imaginea) se înrădăcinează în suflet: este treapta *înrobirii*, un fel de posesie a inimii. În fine, se creează un obicei vicios, aceasta fiind *patima* în sensul propriu al termenului (τὸ πάθος). Aşadar, vedem că rădăcina patimilor constă în primul rând în lăsarea liberă a voinţei şi că, în al doilea rând, ispita atacă prin intermediul gândului, sub forma unei idei sau a unui gând (λογισμός). Sensul as-

[125] *Scara* XXV, trad. rom., p. 298.
[126] *Scara* XV, trad. rom., p. 241.
[127] *Ibidem*.

cezei este deci dublu. Pe de-o parte ea duce la întărirea voinţei (prin tăierea voii şi prin ascultare), iar pe de altă parte duce la curăţirea minţii. Ispita vine din exterior. „Păcatul sau patima nu se află în fire în chip natural (κατὰ φύσιν). Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor"[128]. Aceasta nu înseamnă că omul a rămas curat. El s-a curăţit prin puterea Botezului, şi cade din nou prin voinţa sa, şi se curăţeşte prin pocăinţă şi asceză. Chiar în natură există o putere dată, un potenţial de a face binele, iar păcatul este *împotriva* naturii. Păcatul este o perversiune a capacităţilor naturale. Totuşi, menirea omului nu este doar aceea de a împlini măsura naturală, ci de a o depăşi, pentru a se ridica deasupra firii. Acestea sunt curăţia, smerenia, privegherea şi căinţa continuă a inimii. De aceea este necesară o sinergie a nevoinţei ascetice libere cu darurile lui Dumnezeu, care îl ridică pe om deasupra limitărilor naturale. Lupta împotriva păcatului şi a ispitelor trebuie să înceapă cât mai curând posibil, înainte ca ispita să se transforme în patimă. Însă puţini sunt cei care nu încep prea târziu. De aceea asceza este atât de dificilă şi de lungă şi fără sfârşit. Iubirea lui Dumnezeu este fără margini, sau

[128] *Scara* XXVI, trad. rom., p. 333.

marginile acestea sunt infinite: „iubirea nu va trece". „Înaintând în ea, nici odată nu ajungem la sfârşit, nici în veacul acesta, nici în cel viitor, adăugând lumină la lumină. [...] eu n-aş spune nici despre fiinţele neînţelegătoare că nu înaintează. Ci spun cu tărie că şi ele adaugă pururea slavă la slavă şi cunoştinţă la cunoştinţă"[129].

4. Scopul ascezei

Scopul ascezei este sfinţita liniştire (ἡσυχία), liniştirea trupului şi a sufletului. „Liniştirea trupului este ştiinţa şi buna aşezare a purtărilor şi a simţurilor lui. Iar liniştirea sufletului este conştiinţa gândurilor şi cugetarea nefurată"[130]. Altfel spus, armonia şi pacea, coerenţa şi armonia vieţii, atât a celei lăuntrice, cât şi a celei exterioare. Liniştirea este starea de priveghere a sufletului: „Eu dorm, dar inima mea veghează" (*Cântarea Cântărilor* 5, 2). Iar această liniştire lăuntrică este mult mai importantă decât singură liniştirea exterioară. Această vigilenţă strictă a inimii este importantă. Liniştirea adevărată este „mintea ca-

[129] *Ibidem*, p. 360-361.
[130] *Scara* XXVII, trad. rom., p. 379.

re nu se tulbură". Altfel spus, „paza inimii" şi „paza minţii" (φυλακὴ καρδίας şi νοὸς τήρησις). Puterea liniştirii stă în rugăciunea neîncetată (care nu se lasă împrăştiată): „liniştirea este slujirea neîncetată a lui Dumnezeu şi faptul de a sta înaintea Sa". Altfel spus, liniştirea depăşeşte puterile omului. Rugăciunea de asemenea trebuie să stea înaintea lui Dumnezeu, apoi să se unească cu El, sau altfel spus, a sta înaintea lui Dumnezeu înseamnă a te ruga. În diversitatea rugăciunii, mai întâi trebuie adus mulţumire, apoi să te recunoşti păcătos înaintea Lui, în fine să ceri. Rugăciunea trebuie să fie întotdeauna simplă şi să se facă în puţine cuvinte. Cea mai înaltă constă în invocarea monologică a numelui lui Iisus. Rugăciunea trebuie să se asemene mai degrabă gânguritului simplu şi repetat al copilului decât unui discurs savant şi alambicat. Abundenţa cuvintelor în rugăciune împrăştie, introduce în suflet nălucirea, iar ceea ce este mai periculos în rugăciune este „nălucirea sentimentală". Gândirea trebuie să fie întotdeauna prinsă şi ţinută în cuvinte. Toate „gândurile" şi „imaginile" (nălucirile) trebuie să fie curmate cu vigilenţă. Mintea trebuie concentrată. „Iar dacă rătăceşte neîmpie-

dicată, nu va putea să rămână niciodată lângă tine"[131]. Rugăciunea înseamnă să tinzi direct către Dumnezeu, „rugăciunea nu e nimic altceva decât înstrăinarea de lumea văzută şi *nevăzută*"[132]. În forma sa desăvârşită, rugăciunea devine un dar duhovnicesc, un fel de pogorâre a Sfântului Duh care lucrează în inimă, iar atunci Sfântul Duh se roagă în cel care a ajuns la starea de rugăciune. Într-un anumit sens, liniştirea şi rugăciunea coincid. Iar această stare duhovnicească poate fi definită ca nepătimire. Căci nepătimirea tinde de asemenea către Dumnezeu şi I se încredinţează de bunăvoie. „Unii iarăşi spun că nepătimirea este învierea sufletului înainte de cea a trupului"[133]. Iar trupul însuşi, ajungând la nepătimire, devine nestricăcios. Aceasta este dobândirea duhului Domnului (1 *Corinteni* 2, 16). În suflet răsună glasul tăcut al lui Dumnezeu Însuşi, făcând cunoscută voia Sa, iar aceasta este deja deasupra oricărei cunoştinţe omeneşti. Şi pentru ea se aprinde setea de frumuseţea nepieritoare. Cel care a atins liniştirea, acela a cunoscut adâncul tainelor. Sfântul Ioan Scăraru contemplă şi simte dinamismul tensionat al lumii spirituale. În lu-

[131] *Scara* XXVIII, trad. rom., p. 408.
[132] *Ibidem*, p. 409.
[133] *Scara* XXIX, trad. rom., p. 419.

mea îngerilor se tinde de asemenea spre înălţimile serafice. Şi nevoinţa ascetică a omului cuprinde aspiraţia către înălţimile îngereşti şi către „vieţuirea nevăzută a puterilor înţelegătoare"[134]. Nepătimirea este limanul la care trebuie să ajungi. Nu toţi ating acest liman, dar şi cei care nu l-au atins pot să ajungă la mântuire. Căci cel mai important este să aspiri într-acolo. Puterea motrice a ascezei este dragostea. Plinătatea ascezei constă în dobândirea dragostei. Există o treaptă a dragostei, pe care nu o putem cunoaşte în totalitate, pentru că este însuşi Numele dumnezeiesc. De aceea, în plinătatea sa, dragostea este de negrăit. „Cuvîntul despre dragoste e cunoscut îngerilor, dar şi acelora, numai prin lucrarea iluminării"[135]. Nepătimirea şi dragostea sunt nume diferite ale aceleiaşi desăvârşiri. Dragostea este calea şi hotarul. „Iar acum mi-ai robit sufletul şi nu pot să suport flacăra ta. De unde să pornesc a te lăuda?"[136]. În aforismele fragmentare şi sobre ale Sfântului Ioan Scărarul despre dragoste se simt proximitatea misticii *Corpusului Areopagitic* (interconexiunea dintre planul îngeresc şi cel omenesc). Ceea ce este spe-

[134] *Scara* XXVII, trad. rom., p. 384.
[135] *Scara* XXX, trad. rom., p. 425.
[136] *Ibidem*, p. 430.

cific la Sfântul Ioan Scărarul este că vorbeşte mai puţin despre treptele şi etapele superioare; aici devine zgârcit cu cuvintele. El scrie pentru începători şi pentru cei care înaintează pe cale. Cei desăvârşiţi nu au nevoie de sfaturi şi de călăuză omenească. Ei au dobândit deja încredinţarea şi evidenţa lăuntrică. În plus, despre treptele superioare, cuvintele înseşi îşi pierd puterea şi sunt insuficiente. Aceste trepte sunt greu de descris. Este deja cerul pe pământ, care se deschide în suflet. Este sălăşluirea lui Dumnezeu Însuşi în suflet. „Rugăciunea celui ce se roagă cu adevărat este tribunal, dreptar şi scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului Judecăţii viitoare"[137]. Altfel spus, este anticiparea viitorului. Iar acel suflet fericit poartă în el Cuvântul mereu, Cel ce îl introduce în tainele lui Dumnezeu, îl învaţă şi îl luminează. Aici este culmea scării, care se ascunde în înălţimile cerului.

[137] *Scara* XXVIII, trad. rom., p. 403.

XIII. Sfântul Isaac Sirul

1. Viaţa Sfântului Isaac şi opera sa

În viaţa Sfântului Isaac Sirul, multe lucruri ne rămân necunoscute. Lucrurile importante pe care le ştim despre el le aflăm de la episcopul sirian Iesudenah (secolul VIII), din cartea sa despre feciorie, o culegere de notiţe scurte despre sfinţii şi întemeietorii de mănăstiri din Siria. La numărul 124, Iesudenah vorbeşte despre sfântul Mar Isaac, episcop de Ninive, „care a renunţat la episcopat şi a scris cărţi despre viaţa asceţilor". Era de loc din Bet Katrage (Katarul de azi, pe malurile Golfului Persic). A fost rânduit episcop la mănăstirea Bet Abe de către patriarhul Gheorghe (660-680). Nu a rămas decât cinci luni în aceasă slujire, apoi s-a retras în munţi, în Kuzistan, pentru a trăi aici ca eremit asceza monastică. Mai târziu s-a stabilit în mănăstirea Rabdan Shabur. S-a dedicat studiului Cărţilor Sfinte şi a lucrat atât de mult încât şi-a pierdut vederea. A dobândit o cunoaştere adâncă a tainelor dumnezeieşti şi a scris lucrări remarcabile despre viaţa călugărilor. Totuşi, concepţiile sale s-au lovit de împotrivirea multora. A murit foarte bătrân şi a

fost îngropat în mănăstirea în care a trăit. Alte relatări despre viața Sfântului Isaac (scrise în siriacă şi în arabă), adaugă că în tinerețe a fost călugăr în mănăstirea Mar Matai (aproape de Ninive). Era un mediu nestorian. Şi totuşi, Sfântul Isaac ocupă un loc aparte. Nu se ştie de ce a plecat din Ninive, dar putem bănui că nu era de acord cu clerul din zonă. În mănăstire a trăit în singurătate. Cu toate acestea, învățătura sa era seducătoare. El se îndepărtează mult de tradiția antiohiană. Simțim la el o puternică influență elenistică (alexandrină), mai cu seamă în textele sale exegetice. El explică Sfânta Scriptură în general în manieră simbolică, încercând să arate sensul său profund spiritual. Este grăitor faptul că deja din timpul vieții era numit „al doilea Didim". În multe privințe, Sfântul Isaac este foarte aproape de *Corpus Areopagiticum* şi se referă direct la „marele Dionisie". El tinde către o sinteză universală. Şi nu este surprinzător că foarte devreme lucrările sale au fost recunoscute şi au cunoscut o largă răspândire, atât în mediile ortodoxe, cât şi în cele monofizite. Curios, Sfântul Isaac a avut o influență indiscutabilă asupra misticii musulmane târzii.

Lucrarea ascetică a Sfântului Isaac (care apare de obicei în manuscris fără titlu) nu a devenit

accesibilă în originalul ei sirian decât în 1909. Până atunci nu se cunoştea decât o traducere grecească (făcută din arabă) în Lavra Sfântului Sava, probabil în secolul IX. Această traducere este adesea imprecisă şi chiar ordinea capitolelor sau a paragrafelor este modificată. Textul sirian are mai puțină ordine şi mai multă spontaneitate. Este mai degrabă o culegere de extrase sau de schițe ale unei cărți întregi. Aceasta corespunde mai degrabă planului autorului, care nu nota, ci dicta cugetările sale duhovniceşti. Puterea lor nu stă în dezvoltarea logică a gândirii, ci în claritatea contemplațiilor, în profunzimea viziunilor. Sfântul Isaac nu scria pentru începători, ci mai degrabă pentru cei desăvârşiți. El vorbeşte mai cu seamă despre ultimele trepte şi despre etapele superioare ale ascezei duhovniceşti, despre limitele căii duhovniceşti.

2. Procesul spiritual şi etapele sale

Se pot distinge trei etape sau momente ale procesului spiritual: pocăința, curăția şi desăvârşirea. Pocăința de greşeli, curăția de patimi şi desăvârşirea în dragoste şi extaz. Aşa articulează Sfântul Isaac calea duhovnicească. Este darul cel

mai înalt pentru om, „harul desăvârşit", posibilitatea de a se întoarce către Dumnezeu, de a reveni la El, „uşa milostivirii". Pocăinţa este „al doilea har"[138] (după Botez), a doua naştere dăruită de către Dumnezeu. Şi nu este doar un moment, ci un motiv constant de viaţă autentică. Căci nimeni nu este încă deasupra ispitelor, iar pocăinţa nu poate fi niciodată definitivă. „De aceea, ea [pocăinţa] li se cuvine totdeauna tuturor celor ce voiesc să se mântuiască, drepţi şi păcătoşi. Şi nu e hotar al desăvârşirii, pentru că până şi desăvârşirea celor desăvârşiţi este nedesăvârşită. De aceea pocăinţei nu-i pun hotar nici timpurile, nici faptele"[139]. Trebuie să rămâi tot timpul sub paza din „hotarul libertăţii tale"[140]. Pocăinţa este un fel de fior al sufletului în faţa porţilor Raiului: cum aş face să intru pe această poartă negrăită? Şi tocmai lacrimile şi pocăinţa deschid calea către bucuria şi consolarea adevărată. Căci prin lacrimi ajunge omul la curăţia sufletului. Pentru a se pocăi, monahul se retrage în singurătate, alege liniştea, renunţă la lume, se separă de oameni,

[138] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, trad. rom. D. Stăniloae, în *Filocalia* X, Edit. Institutului Biblic, Bucureşti, 1981, p. 382.

[139] *Ibidem*, p. 277.

[140] *Ibidem*, p. 310.

evită mulţimile. Liniştea şi pocăinţa sunt legate indisolubil între ele. Liniştea caută însingurarea. Iar insingurarea este singurătatea sufletului înaintea feţei lui Dumnezeu. „Fericit este cel ce s-a depărtat de lume şi de întunericul ei şi nu ia aminte decât la sine"[141]. Eremitismul este, înainte de toate, o cale lăuntrică sau un mod de a se retrage din lume. Este o stare lăuntrică a sufletului („când te dezbraci de omul cel vechi şi ieşi din lume"). Lumea este de asemenea o anumită realitate lăuntrică. Din punct de vedere al contemplaţiei, lumea este un nume colectiv, îmbrăţişând tot ce se numeşte patimă (τὰ πάθη). Patimile se numără între elementele constitutive ale lumii: „patimile sunt părţi ale drumului lumii ce înaintează de la o stare la alta şi unde sfârsesc patimile, acolo lumea se opreşte din această trecere de la o stare la alta"[142]. Pentru că omul iese din legăturile lumii; „pe scurt, lumea este vieţuirea trupească şi cugetul trupesc"[143]. Pentru a ieşi din lume, este esenţial să dobândeşti o altă orientare a minţii. Lumea este distracţie şi împrăştiere, desfăşurare a patimilor. Renunţarea la lume înseamnă concentrare în rugăciune, reculegere, hotărâre

[141] *Ibidem*, p. 275.
[142] *Ibidem*, p. 169.
[143] *Ibidem*.

şi solitudine, constanţă sufletului. Patimile sunt adăugate, secundare, căci mintea prin fire este nepătimitoare, dar este antrenată în vârtejul patimilor, în care intră singură. Atunci „se află în afară de fire"[144]. Patima este un fel de extaz, un fel de cădere a minţii în raport cu starea sa dintru început. Atunci mintea este antrenată în lume. Dar ea poate ieşi din lume. Exisă pentru ea posibilitatea de a se întoarce întru sine şi de a se elibera de legi (adică de necesitatea lumii). Pocăinţa este această ieşire constantă, această schimbare a modului de a gândi (*metanoia*), această nouă orientare a duhului sau a minţii.

Omul este legat de lume prin simţuri; nu atât prin trupul însuşi, cât prin activitatea simţurilor. Iar necurăţia sufletului constă în această înrobire faţă de impresiile simţurilor, este moartea sufletului, datorată vivacităţii impresiilor simţurilor. Imaginile sensibile orbesc vederea duhovnicească, împiedică vederea adevărată, iar patimile aprind cunoaşterea sufletului. De aceea curăţia sufletului constă în a depăşi simţurile (şi chiar a le sufoca). Atunci vederea autentică şi sigură devine posibilă. Sufletul începe să perceapă adevărata lume, şi în această viziune el dobândeşte

[144] *Ibidem*, p. 409.

clarviziunea. Se repetă astfel la Sfântul Isaac o temă platoniciană. Lumea este o iluzie a simţurilor. Iar cunoaşterea adevărată nu se realizează prin simţuri. Percepţia simţurilor este mai degrabă ceva potrivnic firii: „Starea firească a sufletului este cunoaşterea făpturilor lui Dumnezeu, a celor supuse simţurilor şi a celor gândite (inteligibile). [...] Iar cea portivnică firii este mişcarea pătimaşă"[145]. Căci singură cunoaşterea creaturii în fundamentele sale adevărare are o asigurare autentică: cunoaşterea a ceea ce există ca şi creaţie a lui Dumnezeu, *cunoaşterea duhovnicească* a acesteia, adică contemplarea înţelepciunii lui Dumnezeu în lucrarea creaţie; „vederea (contemplarea) este simţirea tainelor ascunse în lucruri şi cauze"[146]. Poate fi adevărată numai cunoaşterea a ceea ce este autentic în lucruri. Ceea ce este autentic, iată din nou o temă platoniciană. Renunţarea la lume este în planul cunoaşterii, este faptul de a face abstracţie de tot ceea ce este trecător şi nefiresc în lucruri şi vederea a *ceea ce nu trece.* Ieşirea din lumea *imaginară* şi ieşirea din *uitarea de sine* în imaginar, adică faptul de *a se regăsi pe sine.* În aceasta constă sensul curăţirii (*catharsis*). „Tăcerea omoară senti-

[145] *Ibidem*, p. 408-409.
[146] *Ibidem*, p. 168.

mentele exterioare şi renaşte mişcările lăuntrice". În aceasta constă puterea sa curăţitoare, sensul ei. În tăcere începe cunoaşterea autentică (*gnosis*). „Chilia celui care trăieşte în tăcere este acea scobitură din stâncă prin care Domnul I-a vorbit lui Moise". În cunoaştere există trepte. Prima este cunoaşterea trupească, „cunoştinţa deşartă"[147], închisă în făptură. Este o treaptă mincinoasă şi periculoasă. Şi trebuie a ieşi din ea. Pe treapta următoare, omul este ocupat cu gândurile şi cu dorinţele sufletului, şi cunoaşte ce este firea însăşi a sufletului. El înţelege atunci înţelepciunea şi planul ascuns în structura şi mersul lucrurilor. Dar este încă puţin. Doar pe treapta a treia omul dobândeşte duhovnicia şi cunoaşterea sa devine duhovnicească, şi se ridică deasupra a tot ce este pământesc. „Atunci, acela poate zbura, purtat de aripi, în planurile celor nevăzute şi să atingă adâncul mării celei neatinse, pătrunzând cârmuirile dumnezeieşti şi minunate, cele din firile celor gândite cu mintea [inteligibile] şi din firile celor supuse simţurilor [sensibile], şi cercetează tainele cele duhovniceşti, cele prinse printr-o înţelegere simplă şi subţire"[148]. Trebuie să amintim că este vorba întotdeauna despre *cu-*

[147] *Ibidem*, p. 380.
[148] *Ibidem*, p. 334.

noaşterea lumii. Dar există o treaptă ce se află mai presus, unde măsura firii este depăşită: mintea este curăţită prin pogorârea Sfântului Duh şi este ridicată spre contemplarea dumnezeiască. Dar este deja ceva mult mai înalt şi nu mai este vorba doar despre gnoză. Este începutul desăvârşirii. „Scara Împărăţiei aceleia e înlăuntrul tău, ascunsă în sufletul tău. Botează-te [afundă-te, n. tr.] pe tine în tine însuţi, din partea păcatului, şi vei afla acolo trepte, pe care vei putea sui"[149].

Sfântul Isaac insistă mult asupra libertăţii. Libertatea este izvorul şi un fel de răscruce a binelui şi răului. Răul se realizează doar dacă există libertate. Nici binele nu se poate realiza decât tot în libertate, adică prin stăruinţă şi asceză. Şi Dumnezeu Însuşi lucrează asupra minţii în „taina libertăţii". Nevoinţa ascetică nu este cu putinţă decât în libertate, dar libertatea la rândul ei este posibilă doar prin nevoinţa ascetică. Ea se realizează şi se afirmă tocmai în nevoinţa ascetică. Asceza este o luptă în care voinţa trebuie să fie de neclintit. Lupta este îngăduită de către Dumnezeu pentru a ne încerca. Şi orice slăbiciune şi nedreptate sunt descoperite printr-o cădere. „Domnul este atotputernic şi mai tare ca

[149] *Filocalia* X, p. 162-163.

toţi şi în toată vremea e biruitor în trupul cel muritor, când coboară să le ajute în război. Iar de sunt şi biruiţi, e vădit că sunt biruiţi când sunt afară de El. Aceştia sunt cei ce se golesc cu voia lor de El prin nerecunoştinţa lor"[150]. Atunci trebuie să dobândească din nou, prin smerenie şi renunţare, harul lui Dumnezeu. Puterea lui Dumnezeu se descoperă întotdeauna doar dacă omul Îl caută. „Lumea aceasta este o întrecere, iar timpul este un timp a luptei". Fericit este cel care n-a adormit pe drumul ce duce la limanul morţii.

3. Rugăciunea ca mişcare a minţii

Puterea motrice a ascezei este rugăciunea, iar rugăciunea face să se nască şi să se aprindă dragostea. Sfântul Isaac are o definiţie foarte largă a rugăciunii: orice convorbire care se petrece lăuntric şi luarea-aminte de Dumnezeu, venind de la Duhul cel bun, şi orice cugetare despre cele duhovniceşti. Altfel spus, faptul de a rămâne în prezenţa lui Dumnezeu, în duh, în fapte şi în cuvinte. Rolul ascezei este acela de a se ajunge la rugăciunea neîncetată, când omul se roagă tot

[150] *Ibidem*, p. 273-274.

timpul, adică veghează şi este conştient de prezenţa lui Dumnezeu. O asemenea stare este dată de Sfântul Duh. De aceea rugăciunea neîncetată este semnul desăvârşirii. Ea dovedeşte că omul s-a ridicat pe culmea tuturor virtuţilor şi a devenit sălaş al Sfântului Duh. Căci numai puterea Sfântului Duh face posibilă o asemenea stare de rugăciue neîncetată. Este culmea rugăciunii şi deja mai mult decât o rugăciune. Rugăciunea începe prin cerere, „rugăciunea este cerere, grija şi dorinţa de ceva"[151]. Dar, înainte de toate, este o *mişcare* a sufletului care tinde cu totul către Dumnezeu. În aceasta constă *teocentrismul* rugăciunii. Putem spune că rugăciunea este *dispoziţia teocentrică* a sufletului; în rugăciunea adevărată, „privirea minţii ia aminte numai la Dumnezeu şi spre El îşi întinde toate mişcările ei"[152]. Totuşi, tocmai în acest dinamism şi în această intensitate a rugăciunii constă şi limitarea sa. Pentru că atunci când mintea este în mişcare, se află încă în regiunea sufletului. Este încă un plan inferior şi pregătitor, nivelul duhovnicesc nu este încă atins. Şi deîndată ce ajunge la treapta duhovnicească, rugăciunea se opreşte. Mişcarea lucrării sau tensiunea se opreşte. Atunci te cuprinde o

[151] *Ibidem*, p. 174.
[152] *Ibidem*, p. 178.

pace şi o linişte de negrăit. Tot ceea ce este rugăciune încetează, ajungându-se la o stare de contemplare în care mintea nu se mai roagă cu rugăciune. Această stare superioară se poate numi totuşi rugăciune, pentru că este rodul şi hotarul rugăciunii, către care tinde întregul elan al rugăciunii. Rugăciunea în genunchi (adică rugăciunea de cerere, care are încă, prin urmare, grija de ceva) este o parte premergătoare indispensabilă pentru rugăciunea duhovnicească. În sens strict, este dobândirea rugăciuni, înălţarea către rugăciune. Dar această nevoinţă este lucrarea libertăţii. Apoi, dintr-o dată, lucrarea Duhului se desfăşoară în suflet. Mişcările sufletului, prin curăţia şi ţinuta lor desăvârşită, participă la lucrarea Duhului. Însă numai câte unul dintre mulţi este găsit vrednic de aceasta, pentru că este taina stării şi a vieţii veşnice. „Când mintea se învredniceşte să simtă fericirea viitoare şi uită de sine şi de toate cele de aici, nu mai are vreo mişcare spre ceva"[153]. Este un fel de ieşire din sine sau răpire a minţii de către puterea Duhului: extazul. Este „tăcerea minţii", iar „tăcerea este taina veacului viitor"[154]. Este pacea contemplaţiei, care se află deasupra oricărei lucrări. Este deja o descoperire

[153] *Ibidem*, p. 176.
[154] *Ibidem*, p. 474.

a lui Dumnezeu pentru mintea curată. Este prefigurarea Împărăţiei lui Dumnezeu şi a cerului nou, în lumina Sfântului Duh. „Căci sfinţii, în veacul viitor, nu se roagă cu rugăciunea, mintea lor fiind înecată de Duhul, ci se sălăşluiesc, prin răpire, în slava care-i veseleşte. Aşa e şi cu noi. Când mintea se învredniceşte să simtă fericirea viitoare şi uită de sine şi de toate cele de aici, nu mai are vreo mişcare spre ceva; [...] libertatea e luată firii şi atunci e condusă de cârmuirea Lui şi nu mai conduce ea"[155]. Mintea, în unitatea sa inaccesibilă, se face asemenea lui Dumnezeu şi este iluminată de lumina ce vine de Sus[156]. Darul însă este dat ca răspuns la nevoinţa ascetică, de obicei când omul stă în rugăciune, când mintea este în mod special concentrată şi adunată, pregătindu-se să-L asculte pe Dumnezeu. Când stă atentă lângă porţile împărăteşti. Astel, sinergia între nevoinţă şi dar, libertate şi har, nu dispare nici pe înălţimile duhovniceşti. Dar căutarea ia sfârşit când vine Stăpânul casei.

Omul începe să se roage din frică şi din nevoie. El se roagă pentru a fi scăpat şi pentru a primi diferite binefaceri. Dar pe măsura ascezei, cuvintele devin mai rare. Iconomia lui Dumnezeu

[155] *Ibidem*, p. 176.

[156] A se vedea *Corpus Areopagiticum*.

care le cuprinde pe toate devine foarte evidentă. Iar cererile particulare încetează. Mintea nu se mai roagă pentru ceva anume, ci se încredinţează cu totul voinţei lui Dumnezeu, simţind căinţa atunci când resimte Providenţa lui Dumnezeu. Astfel, mintea nu mai cere, ci aşteaptă şi doreşte să vadă. „Vederea este vederea minţii şi constă în a te uimi de iconomia lui Dumnezeu în tot neamul şi neamul"[157]. În această contemplare, prin puterea Duhului, legătura şi plinătatea vremurilor se descoperă deja. Se vede deja minunatul eon ce va să vină, în lumina sa negrăită, iar viaţa pământească de acum apare cu atât mai minunată. Mintea se ridică la creaţia dintâi, când, printr-o poruncă neaşteptată, totul a fost adus din nimic la fiinţă, şi tot lucrul este adus înaintea Lui, în desăvârşirea sa. În această vedere se descoperă plinătatea destinelor. În această contemplare, nădejdea se întăreşte, orice spaimă şi incertitudine se risipesc. Neliniştea ia sfârşit, orice dorinţă personală dispare. Şi „nu mai văd asprimea drumului şi nu se mai ivesc înaintea lor munţi şi râuri şi «li se fac lor cele aspre căi netede» [*Isaia* 40, 4] şi celelalte. Şi pentru că în fiecare clipă privesc la sânul Părintelui lor şi a-

[157] *Ibidem*, p. 499.

ceastă nădejde le arată ca un deget, în fiecare clipă, cele de departe şi nevăzute; [...] şi pentru că părţile sufletului sunt aprinse ca de un foc de dorul celor ce sunt departe şi cele care nu sunt de faţă le socotesc ca fiindu-le de faţă"[158]. Contemplarea lucrărilor dumnezeieşti aprinde inima şi stârneşte în ea dragostea. Iar dragostea simte deja mireasma Învierii ce va să vină. Inima se aprinde ca de un foc şi arde zi şi noapte. Atunci vine *darul lacrimilor*. Sunt lacrimi de bucurie şi de pocăinţă, lacrimi involuntare, ce curg neîncetat. Nu mai sunt lacrimi de necaz, nu mai este un plâns voit, ci harul lacrimilor. Nu mai este suspin şi durere, ci lacrimi de dragoste. „Căci e obiceiul iubirii să se înmoaie în lacrimi la amintirea celor iubiţi"[159]. Aceste lacrimi sunt presentimentul naşterii din nou, presentimentul şi vestirea vieţii noi, deja embrionare. Sunt semnul sigur că mintea a ieşit din această lume şi a simţit lumea duhovnicească. Dacă omul se întoarce de unde a plecat, aceste lacrimi vor înceta, aceasta însemnând că el este din nou îngropat în patimi.

Calea ascezei şi a rugăciunii este calea renunţării, a retragerii din lumea exterioară, o cale a îndepărtării şi a izolării. Totuşi, aceasta nu vrea

[158] *Ibidem*, p. 398.
[159] *Ibidem*, p. 453.

deloc să însemne indiferență față de aproapele și față de creație. Dimpotrivă, doar dragostea este poarta legitimă a contemplației. Fără dragoste, inima se învârtoșează. Or, este evident că aici nu este vorba doar despre dragostea față de Dumnezeu, ci, înainte de toate, despre dragostea față de aproapele, prin care putem deveni asemenea lui Dumnezeu. „Iar semnul celor care au ajuns la desăvârșire este acesta: de vor fi predați de zece ori pe zi arderii pentru dragostea oamenilor, nu se vor sătura de ei"[160]. Culmea dragostei este nevoința ascetică a Crucii. „Așa ajung și toți sfinții la această desăvârșire, când ajung desăvârșiți și se aseamănă cu Dumnezeu în izvorârea prisositoare a dragostei lor și a iubirii față de toți oamenii"[161]. Dar o asemenea dragoste nu este din lumea aceasta. „Ce este inima plină de milă? Este arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci și pentru toată făptura. Atunci, gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din mila multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în

[160] *Ibidem*, p. 395.
[161] *Ibidem*, p. 396.

vreo zidire. Şi pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul şi pentru cele necuvântătoare şi pentru duşmanii adevărului şi pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziţi şi iertaţi; la fel şi pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. Face aceasta din multa milostivire ce se mişcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu"[162]. Şi tocmai în această dragoste plină de milostivire se descoperă curăţia. Extazul minţii se uneşte cu focul inimii.

4. Revelaţia la Sfântul Isaac Sirul

Adevărul este contemplaţie. „Şi cel care-şi adună privirea minţii înlăuntrul său vede în ea raza Duhului. Cel care se scârbeşte de orice împrăştiere, vede pe Stăpânul în lăuntrul inimii sale. [...] Iată, cerul este înlăuntrul tău, de eşti curat; şi vei vedea îngerii în tine împreună cu lumina lor şi pe Stăpânul lor împreună cu ei şi înlăuntrul lor"[163]. Căci tainele cereşti se reflectă în sufletul curat ca şi într-o oglindă clară. Şi nimeni nu poate vedea această frumuseţe lăuntrică

[162] *Ibidem*, p. 393-394.
[163] *Ibidem*, p. 221.

de nu va dispreţui frumuseţea exterioară, dacă nu se converteşte şi nu renunţă la ataşamentul său faţă de lumea văzută. Există două trepte în descoperirile dumnezeieşti. *Mai întâi* vederile, revelaţia în imagini, precum Rugul aprins, vederi duhovniceşti precum Scara lui Iacob şi, de asemenea, în răpirea Duhului, cum a fost cazul Sfântului Pavel. Asemenea sunt şi viziunile proorocilor, şi acel vis despre care vorbeşte Apostolul (*Coloseni* 1, 9; *Efeseni* 1, 17-19). Şi, în fine, visele profetice. Pentru a caracteriza aceste revelaţii, Sfântul Isaac se referă direct la Teodor (a se vedea comentariile sale la *Faptele Apostolilor* şi la *Cartea lui Iov*). Toate aceste descoperiri au un sens pedagogic, ele nu conţin cunoaşteri precise şi adevărate. Sunt doar semne şi simboluri, arătate într-o inspiraţie izolată. *Apoi*, sunt revelaţiile duhovniceşti, fără imagini şi deasupra tuturor imaginilor şi cuvintelor, pe care nu le putem măsura cu înţelegerea. Acestea sunt chiar contemplaţiile rugăciunii. „Dar un nume potrivit sau adevărat pentru lucrurile veacului viitor nu există. Pentru ele nu e decât o cunoştinţă simplă, mai presus de orice numire şi de orice stihie şi formă şi culoare şi chip, şi de nu-

mele îmbinate"[164] (urmează o referire directă la *Corpus*-ul *Areopagitic*). Duhul pătrunde deja în Sfânta Sfintelor, în întunericul supraluminos, care face cu neputinţă chiar vederea serafică. Este acea necunoaştere despre care se spune că e mai presus de cunoaştere. Sfântul Isaac subliniază mereu că în aceasta este anticiparea veacului ce va să vină. Altfel spus, această transfigurare a sufletului, care începe, este transformarea sa după chipul veacului ce va să vină. Fapt pentru care asemenea descoperiri sunt lăuntrice, nu se manifestă precum ceva exterior, ci sunt resimţite şi trăite înlăuntrul fiinţei. Cei desăvârşiţi încep astfel să contemple frumuseţea propriului suflet, care este de o sută de ori mai strălucitoare decât lumina soarelui. Sufletul curăţit intră în orizontul firii curate şi împărăţeşte din slava Tatălui. Atunci îi este dat omului să simtă acea schimbare a fiinţei lăuntrice în care toate vor fi înnoite. Şi din cauza aceasta, ascetul nu ştie dacă se mai află în lumea de aici. Acesta este extazul, răpirea. Sufletul este ca şi îmbătat de iubire pentru Dumnezeu. Gândirea este cuprinsă de uimire iar inima este cucerită de Dumnezeu. Norul slavei dumnezeieşti coboară. Iar omul Îl vede pe

[164] *Ibidem*, p. 175.

Dumnezeu pentru că este deja în El şi pentru că puterea dumnezeiască lucrează întru el. Drumul s-a sfârşit, toate mijloacele cad. Rugăciunea încetează şi Scriptura nu mai este necesară. Atunci, „în locul legii Scripturilor, prind rădăcină în inimă poruncile Duhului. Şi atunci inima învaţă în chip ascuns de la Duhul şi nu are nevoie de ajutorul celor supuse simţurilor"[165]. Este deja „sentimentul vieţii veşnice", realizarea şi descoperirea nemuririi veşnice chiar în sufletul omului. Sfântul Isaac repetă după Sfântul Dionisie Areopagitul, consideraţiile despre ierarhia cerească. El însă menţionează mult mai rar temele hristologice. Chiar pentru puterile cereşti, contemplarea lui Dumnezeu era inaccesibilă. Până la venirea lui Hristos, tainele Împărăţiei erau ascunse pentru ei. „Dar când S-a întrupat Cuvântul, li s-a deschis lor uşa în Iisus"[166]. Chiar şi acum uşile sunt închise pentru ei, până la înnoirea universală, până ce omul va fi ridicat din stricăciune, până la apocatastaza ultimă. Căci pentru noi şi pentru ei, intrarea este interzisă; şi ei aşteaptă ziua unică în care se vor deschide porţile veacului cel nou. Iar în veacul ce va să vină, ierarhia va fi suprimată ca instrument.

[165] *Ibidem*, p. 288.
[166] *Ibidem*, p. 421.

„Căci atunci nu va mai primi unul de la altul descoperirea slavei lui Dumnezeu spre bucuria şi veselia sufletului. Ci fiecăruia i se va da de la sine (prin sine) ceea ce e potrivit cu vrednicia sa, de la Stăpânul, după măsura însuşirilor celor bune ale lui; şi nu va primi darul de la altul, ca aici. Căci acolo nu mai e nici cel ce învaţă, nici cel ce e învăţat, nici cel ce are nevoie să-şi împlinească lipsa lui de la altul. Pentru că Unul este Dătătorul, dăruind în chip nemijlocit celor în stare să primească. Şi de la El vor primi cei ce primesc veselia cerească. Acolo vor înceta treptele celor ce învaţă şi ale celor ce sunt învăţaţi şi tăria dorinţei lor va atârna de Cel Unul"[167]. Acolo vor fi multe lăcaşuri, dar o singură Împărăţie, şi în ea se vor odihni cu toţii, fără deosebire, sub acelaşi soare duhovnicesc. „Şi nu vede vreunul măsurile soţului său, fie că acela e mai presus, fie că e mai prejos de el, ca nu cumva văzând harul mai bogat al soţului şi pe cel mai mic al său să i se facă aceasta pricină de întristare şi de nefericire. Nu poate fi aceasta acolo unde nu este întristare, nici suspin, ci fiecare se veseleşte înlăuntrul său după harul dat lui, după măsura lui"[168].

[167] *Ibidem*, p. 422-423.
[168] *Ibidem*, p. 284.

Sfântul Isaac nu face decât să abordeze în treacăt soarta păcătoşilor. Păcatul are un început şi un sfârşit; şi va veni o vreme în care păcatul nu va mai fi. Aceasta nu înseamnă că toţi vor intra în Împărăţia lui Dumnezeu. Căci infernul sau gheena au un început, dar nu au sfârşit. Nu toţi pot intra în Împărăţie, pentru că nu toţi sunt pregătiţi să intre aici, iar Împărăţia este înlăuntrul nostru. Şi cel care nu va intra, acela va fi în gheena, lipsit şi chinuit. Totuşi, nu este îngăduit să gândim că păcătoşii vor fi lipsiţi în gheena de iubirea lui Dumnezeu. Ci tocmai iubirea este cauza chinului şi a necazului lor: „Iar eu zic că cei chinuiţi în gheena vor fi biciuiţi de biciul iubirii"[169]. Dragostea îi luminează pe toţi oamenii, dar lucrează în două moduri. Drepţii se bucură, îmbătaţi de dragoste, în vreme ce păcătoşii sunt în necaz pentru că au păcătuit împotriva dragostei. „Căci tristeţea întipărită în inimă de păcatul faţă de dragoste e mai ascuţită decât orice chin"[170].

În această viaţă, nimic nu este definitiv, ceea ce este autentic se va împlini acolo. Şase zile trec în lucrarea vieţii, fără odihnă. Iar taina sabatului este descoperită doar în parabole; este

[169] *Ibidem*, p. 423.
[170] *Ibidem.*

„odihna de patimi". Sabatul nostru este ziua îngropării. Atunci cu adevărat, fiinţa noastră este în odihna sâmbetei. Apoi este nevoie de înviere, de ziua a opta, de ieşirea din mormânt. „Duminica este taina cunoaşterii adevărului care nu se primeşte împreună cu trupul şi cu sângele, căci este mai presus de cugetare. În veacul acesta nu avem ziua a opta, nici Sâmbătă adevărată"[171]. Este veacul lucrării. „Nu se slăveşte mintea cu Iisus, de nu a pătimit trupul pentru Hristos"[172]. Calea crucii în viaţa de aici cuprinde răstignirea trupului şi curăţirea minţii. Dar este în acelaşi timp şi calea Schimbării la Faţă. Iar smerenia se preface încă în lumea de aici, întru slavă. În cei care trăiesc în asceză se simte de pe acum mireasma vieţii celei noi, „puterea primăvăratică" a nemuririi.

[171] *Ibidem*, p. 375.
[172] *Ibidem*, p. 85.